FILOSOFÍA ELEMENTAL

Tomo II

Emmo. Sr. Fr. Zeferino González
Arzobispo de Sevilla

Fides... per scientiam gignitur,
nutritur, defenditur, roboratur.
S. Agustín, De Trinit., lib. XIV, cap. 1º.

Homo, dum credit, rationem non abnegat,
quasi contra eam faciens, sed eam transcendit,
altiori dirigente innixus, scilicet, Veritate Prima;
quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint,
tamen non sunt contra rationem.
Sto. Tomás, Comment. in lib. III, Sentent.
distinc. XXIV, cuest. 1ª, art. 3º.

Prólogo de la primera edición

Pocos meses habían transcurrido desde la publicación de la *Philosophia elementaria*, cuando llegaron a nuestras manos cartas procedentes de diferentes puntos, en las cuales se nos rogaba la versión al castellano de la obra citada. Alegábanse al efecto, razones más o menos poderosas y consideraciones muy atendibles, agregándose a todo esto excitaciones de personas autorizadas. Después de algunas vacilaciones y dudas, cuyo motivo no es del caso indicar aquí, nos decidimos a emprender la obra.

En vista de que una de las razones principales que se alegaban en las cartas y excitaciones indicadas, era la conveniencia y necesidad de un libro de filosofía racional y cristiana a la vez, que pudiera servir de texto en Institutos y Colegios, no juzgamos oportuna la traducción completa de la obra, habida razón de la práctica, a todas luces inconveniente sin duda, pero adoptada generalmente, en relación con los planes vigentes de estudios, de dar a los alumnos algunas nociones ligeras y superficiales de Psicología, Lógica y Ética, es decir, de una parte solamente de la Filosofía, dejando a un lado completamente la parte más importante y fundamental de la misma, cual es la Metafísica general y especial. Por otro lado, había muchos que deseaban la traducción, no precisamente para llenar el vacío de texto, sino como libro de filosofía cristiana, por no hallarse en condiciones de comprender con facilidad la *Philosophia elementaria* escrita en latín, como destinada principal y casi exclusivamente para eclesiásticos, cuyos estudios, y con especialidad los teológicos, exigen una preparación de este género.

En fuerza de estas y otras consideraciones, decidimos adoptar un término medio, que fue escribir una *Filosofía elemental*, que abrazando todas las partes de esta ciencia o formando un todo, pudiera servir a la vez de texto sin gran dificultad en los establecimientos de enseñanza. Con esta idea hemos descartado la historia de la filosofía, hemos compendiado y reducido algo las demás partes contenidas en la *Philosophia elementaria*, pero dando a la obra la extensión suficiente para que el lector pueda formar una idea bastante completa de esta ciencia en todas sus partes. Es muy posible que el temperamento adoptado tenga el grave inconveniente de no llenar ninguno

de los objetos parciales indicados, pudiendo decirse que para libro de texto es demasiado extenso, y que para libro de estudio es demasiado compendioso.

Empero, sea de eso lo que quiera, cúmplenos advertir que este libro no es una mera traducción de la *Philosophia elementaria*. Aparte de la reducción o condensación general de cuestiones y doctrinas, hay no pocas modificaciones en el fondo y en la forma; y al paso que, o se omiten, o se compendian ciertas cuestiones, se tratan nuevos problemas, omitidos en la obra latina, o se les da mayor desarrollo y nueva forma. En la ética, principalmente, se encuentran varios problemas importantes que pasamos por alto en la *Philosophia elementaria*, por temor de que saliera excesivamente voluminosa como obra elemental. Así es que el libro presente, más bien que elemental traducción de la *Philosophia elementaria*, puede considerarse como una publicación nueva.

Séanos ahora permitido decir algunas palabras acerca del espíritu y tendencias de este libro. Y ante todo, si se nos pregunta si es un libro de filosofía escolástica, contestaremos afirmativamente, si por filosofía escolástica se entiende la investigación libre de la verdad, realizada por la razón humana con subordinación a la Razón divina. Si es conforme a la razón y a la ciencia reconocer la existencia de una Razón divina, y consiguientemente su distinción y superioridad real con respecto a la razón humana; si es conforme a la razón y a la ciencia reconocer la existencia de Dios, y consiguientemente su infinidad, al par que la existencia del hombre y el carácter finito de su ser y de sus perfecciones; si es conforme a la razón y a la ciencia reconocer que el entendimiento de Dios es superior al entendimiento del hombre, y consiguientemente que existe un círculo de verdades en relación con el poderío y alcance del entendimiento divino, y por divino, infinito, que encierra dentro y debajo de sí otro círculo de verdades en relación con el entendimiento humano, y por humano, finito e imperfecto; si es conforme, finalmente, a la razón y a la ciencia reconocer que Dios puede revelar al hombre, es decir, hacerle vislumbrar algunas de las verdades contenidas en el círculo superior de la Razón divina, es también lógicamente conforme a la razón y a la ciencia, la subordinación de la razón humana a esas verdades, desde el momento que reconoce la existencia de esa revelación.

Infiérese de aquí, que la cuestión entre la filosofía racionalista y la filosofía cristiana, se reduce en último término al reconocimiento o negación de la divinidad del catolicismo. Si el catolicismo es una religión divina; si Jesucristo es verdadero Hijo de Dios, el racionalismo, en todas sus formas y manifestaciones, es antiracional y anticientífico, al proclamar la independencia absoluta de la razón humana y al considerarla como único criterio de verdad. Luego el racionalismo permanece y permanecerá fuera de las condiciones que la misma razón humana y la ciencia filosófica exigen, mientras no demuestre que el catolicismo es una ficción, que Jesucristo es un impostor, que los argumentos

aducidos en favor del cristianismo como religión de origen divino, de verdad y de santidad, carecen de todo valor histórico y científico.

Es preciso reconocer, en vista de esta sencilla reflexión, que lo que se llama filosofía racionalista es esencialmente irracional en su base, y que la filosofía cristiana es más racional o racionalista, en el verdadero sentido de la palabra, que la filosofía con este nombre conocida, al proclamar la subordinación de la razón humana a la Razón divina, de la investigación filosófica a la palabra de Dios, como consecuencia necesaria y lógica de la verdad que en Jesucristo y en su religión nos revelan de consuno la historia, la razón y la filosofía. El defecto radical del racionalismo consiste precisamente en tomar como punto de partida el postulado gratuito de la no existencia de la revelación divina, y en proclamar o suponer *a priori* la independencia y suficiencia absoluta, es decir, la infinidad de la razón humana y su identificación con la Razón divina. He aquí porqué y en qué sentido hemos dicho que este es un libro de filosofía escolástica, si por este nombre se entiende la investigación libre de la verdad, realizada por la razón humana con subordinación a la Razón divina.

Excusado es añadir que esta subordinación a la Razón divina, sólo se refiere a las verdades, relativamente poco numerosas, que apellidamos misterios y enseñanzas de la fe católica, misterios y enseñanzas que dejan anchuroso campo a la razón humana para discurrir libremente por los diferentes ramos del saber, y para revelar su extensión, latitud y profundidad, su inmensa fuerza y poderío. Esto sin contar el vigor y firmeza que de esas verdades superiores se derivan y reflejan sobre la razón y la ciencia: penumbras y vislumbres de la Inteligencia infinita, agrandan los horizontes de la inteligencia humana, hácenla entrar en un mundo para ella desconocido, y recibe con ellas anticipaciones y presentimientos de las delicias celestes y armonías eternales, que el Dios de la justicia y santidad tiene preparadas para los que le reconocen y confiesan con el corazón y con la inteligencia. En suma: la filosofía en el presente libro contenida no es la filosofía escolástica, en el sentido estrecho de la palabra; no es la filosofía enseñada en las escuelas de la edad media, o según se encuentra en las obras de los autores escolásticos. Otros tiempos, otras costumbres; otras épocas, otra filosofía; es decir, nuevo modo de tratar y resolver los problemas filosóficos, nuevas teorías, nuevas controversias, nuevo método, nueva importancia de determinadas cuestiones.

Si en este libro, pues, se encuentran muchos problemas cuya solución es en el fondo la solución de santo Tomás, porque la consideramos muy filosófica y conforme a la razón, se verá también que estas soluciones se hallan desarrolladas unas veces, modificadas otras, planteado el problema, en ocasiones, bajo diferente punto de vista, y sobre todo se verá que contiene esta obra no pocos problemas acerca de los cuales, en los escritores escolásticos, y en el mismo santo Tomás, o sólo se hallan indicaciones más o menos incompletas,

o no se hallan ni siquiera mencionados, por ser peculiares de la época actual y de sus condiciones sociales, científicas, religiosas y literarias. Bastará citar como pruebas y ejemplos de lo que acabamos de consignar, las cuestiones referentes al origen del lenguaje, a los criterios de verdad, al método inicial o fundamental de la ciencia, la teoría de la sensación, el origen de las ideas, la discusión o examen de las formas modernas del panteísmo, el problema crítico y su relación con la teoría de la verdad, el espiritismo, la moral independiente, el imperativo categórico, el derecho de propiedad, la sociedad doméstica, relaciones y deberes de la sociedad civil y de la religiosa, &c., &c., más la discusión de las diferentes y múltiples opiniones y teorías pertenecientes a la filosofía moderna y novísima, y desconocidas por consiguiente de los antiguos escritores escolásticos. Es, pues, la filosofía contenida en este libro una concepción sintética que abraza el elemento antiguo y el elemento moderno: el elemento antiguo hállase representado por el pensamiento filosófico de santo Tomás, síntesis a su vez del pensamiento filosófico de Platón, de Aristóteles, de la escuela cristiana de Alejandría y de san Agustín; el elemento moderno abraza los problemas, investigaciones y soluciones debidas al desarrollo de la razón filosófica y científica en los tiempos modernos, pero sin perder de vista la natural subordinación de la razón humana a la Razón divina, o sea lo que exige el criterio cristiano.

No será difícil reconocer por estas indicaciones, que si no aprobamos las exageraciones de alguno contra la filosofía moderna, tampoco aprobamos las declamaciones vagas y generales de otros contra la filosofía escolástica. Bien se nos alcanza que, en medio de grandes errores y extravíos, la especulación moderna ha regenerado parcialmente y hecho avanzar la filosofía y, más todavía, las ciencias naturales; pero sabemos también que de buena o mala fe se desconoce la naturaleza propia de la filosofía escolástica, se niegan sus servicios, se desfiguran sus tendencias, se rebaja y se amengua su verdadero carácter y su genuino espíritu. No es raro oír a unos hablar de moldes estrechos de la filosofía escolástica; a otros afirmar que, para ella, filosofar no es más que explicar el dogma y desenvolver sus consecuencias, lo cual vale tanto como atribuirle la confusión o identificación de la filosofía con la teología. Quién dice que la filosofía escolástica excluye y rechaza la investigación natural y racional de la verdad; quién asevera que la autoridad lo es todo en esta filosofía, sin dejar lugar a la discusión científica y a diversidad de opiniones. Y, sin embargo, la verdad es que los moldes estrechos de la filosofía escolástica son los moldes que contienen el pensamientos de Platón y de Aristóteles, de Clemente de Alejandría y de Orígenes, de san Anselmo y de santo Tomás. Cierto es, por lo demás, que esos moldes son demasiado estrechos, o mejor dicho, demasiado anchurosos para que a ellos pueda ajustarse el sensualismo de Locke y Condillac, el materialismo de la llamada filosofía del siglo

XVIII, reproducido hoy por los Büchner y Moleschott, el escepticismo crítico de Hume, el criticismo transcendental de Kant y el panteísmo germánico en todas sus formas y fases, sin excluir la forma panteísta de Krause, tan acariciada hoy por muchos que de filósofos hacen profesión en nuestra patria.

Ni son más exactas y fundadas las demás inculpaciones contra la filosofía escolástica arriba indicadas, inculpaciones que sólo pueden reconocer por origen, o una anticipación racionalista y anticristiana, o un conocimiento superficial e incompleto de esta filosofía. La historia de la filosofía escolástica está aún por escribir. El día que esta historia se escriba, y que en lugar de los trabajos más o menos aceptables e incompletos de Rousselot, Haureau, Cousin y demás publicistas que de esta materia se ocuparon, poseamos una historia concienzuda, imparcial y sobre todo, completa, de la filosofía escolástica, desaparecerán la mayor parte de esas inculpaciones, y esa filosofía será juzgada y apreciada bajo su verdadero punto de vista. Mientras llega este día, el hombre de buena fe obrará prudentemente si suspende su juicio con respecto a las mencionadas inculpaciones, en las que hay mucho de inexacto y de exagerado. Ni los derechos de la razón estaban tan olvidados y absorbidos por el principio autoritario, como se afirma y supone generalmente; ni la especulación escolástica era una especulación uniforme y rutinaria, como pretenden muchos, sin parar mientes en que esto se halla desmentido por la enseñanza teórica y práctica de los principales representantes de la filosofía escolástica. El estudio de la filosofía, escribía santo Tomás, no tiene por objeto saber lo que opinaron los hombres, sino conocer la verdad de las cosas en sí mismas: *Studium sapientiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.* Ni se crea que este es un pasaje aislado, de aquellos que se escapan, por decirlo así, de la pluma de un escritor, porque este mismo pensamiento se halla repetido en muchos lugares de sus obras. Unas veces nos dice que la verdad debe ser preferida a toda autoridad humana, como una derivación que es de la razón, la cual pertenece a todos los hombres; y que si esto es exacto por regla general, lo es con especialidad con respecto a los que se dedican al estudio de la filosofía: *specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis.* Otras veces enseña que en las ciencias filosóficas y naturales, la autoridad humana ocupa el último lugar en la resolución de los problemas e investigación de la verdad, debiendo preferirse la doctrina que es conforme a la misma razón: *Locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, est infirmissimus... Doctrina ostenditur esse vera, ex hoc quod consonat rationi.*

Cuando se trata de las ciencias físicas y naturales, reconoce que se hallan sujetas a un desenvolvimiento progresivo, en atencion a que dependiendo principalmente de la experiencia y de la observación, pertenece a los que

vienen después añadir y perfeccionar lo que descubrieron sus antecesores: *ad quemlibet pertinet super addere id quod deficit in consideratione praedecessorum*; y esto por la potísima razón de que la filosofía natural (lo que hoy se llama ciencias físicas y naturales) estriba sobre la experiencia, que es su base propia, la cual exige y lleva consigo el progreso del tiempo: *naturalem philosophiam, propter experientiam, tempore indigere*. No hay para qué añadir que santo Tomás observó en la práctica lo que en teoría enseñaba; porque para cualquiera que conozca a fondo sus obras, es indudable, que el carácter en ellas dominante y el espíritu general de las mismas, y con especialidad de las filosóficas, es un eclecticismo superior y transcendental, que reune y funde en una concepción sintética todos los elementos racionales diseminados en la historia de la filosofía, fecundados y armonizados a la vez por la fuerza de su genio, y por la originalidad relativa de su pensamiento. Así es que son muchas y muy transcendentales las opiniones y teorías de Aristóteles por él combatidas y refutadas, pudiendo decirse con Campanella, testigo nada sospechoso en la materia, que santo Tomás, más bien que de Aristóteles, es y debe apellidarse discípulo de la sabiduría cristiana [1].

Si la ocasión fuera oportuna y la naturaleza de este prólogo lo consintiera, sería fácil demostrar palpablemente que las indicaciones que acabamos de consignar respecto de santo Tomás, son aplicables, por punto general, a todos los grandes y verdaderos representantes de la filosofía escolástica. San Anselmo y Abelardo, Hugo y Ricardo de san Victor, san Buenaventura y Escoto, Alberto Magno y Vicente de Beauvais, Enrique de Gante y Egidio Romano, Durando y Occam, y con especialidad Roger Bacon, todos coinciden de una manera mas o menos explícita con el fondo del pensamiento de santo Tomás sobre esta materia. *Debemos examinar con todo cuidado*, escribe el último, *las opiniones de los antiguos, para añadir lo que les falta, y corregir aquello en que erraron. Cosa es por demás miserable*, añade, *atenernos siempre a las cosas descubiertas, y no a las que se pueden descubrir*: *Miserrimum est semper uti inventis et nunquam inveniendis.*

¿Y puede hablarse con mayor libertad que lo hizo Durando en favor de

[1]Creo que a los eruditos y aficionados a los estudios filosóficos no desagradará leer el curioso pasaje del ilustre filósofo napolitano, a que aludimos en el texto. Helo aquí según se encuentra en su *Prodromus philosophiae instaurandae*: *Nulla opinio Aristotelica contraria fidei est, quae ab eo (sto. Tomas) non oppugnata sit, ut patet in 8 Phys. et Metaph. Secundo, omnis expositio trahens ad sensum contrarium fidei, a s. Thoma est expugnata, ut patet in omnibus commentis contra Averroen, ac Simplicium, et Alexandrum, et Themistium, et Avicenam et alios. Praecipua dogmata Aristotelis, et maxime propria eius, sunt a s. Thoma derelicta, vel oppugnata, ergo etc. Haec, et alia multa sunt, quae manifestant D. Thomam, non Aristotelis, sed sapientiae christianae discipulum, et confundunt sciolos aliter docentes, qui eius honor detrahunt, ut ipsemet dicit Doctoribus Ecclesiae, quando facimus eos Platonicos, et Peripateticos.*

los derechos e independencia de la razón con respecto a las ciencias naturales y filosóficas? No se contenta este escritor con rebatir una y cien veces las opiniones de Aristóteles, rebajando al propio tiempo la autoridad excesiva que concedérsele solía en las escuelas en su tiempo, sino que, colocándose en un terreno elevado, sienta las bases y condiciones del racionalismo verdadero, del racionalismo que pudiéramos denominar moderado y cristiano. *El obligar o inducir a alguno, nos dice, a que no enseñe ni escriba cosas contrarias a lo que algún doctor determinado haya escrito... es cerrar el camino a la investigación de la verdad, poner obstáculos a la ciencia, y no solamente ocultar, sino comprimir violentamente la luz de la razón*: *est proecludere viam inquisitioni veritatis, proestare impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter.* Así pues, nosotros, concediendo más peso a la razón que a cualquier autoridad humana, anteponemos la razón a la autoridad pura de cualquier hombre, teniendo presente que es justo honrar ante todo la verdad.

Y téngase en cuenta que Durando redujo a la práctica lo que hemos llamado su racionalismo cristiano, el racionalismo que, al mismo tiempo que subordina la razón humana a la Razón divina, manifestada y revelada por Jesucristo y su Iglesia, proclama la independencia y libertad de la misma en todos los demás órdenes del saber. Y el fondo de este pensamiento no es propio o exclusivo de Durando. Aunque formulado por él más explícitamente, hállase reconocido, y sobre reconocido, practicado por los principales representantes de la filosofía escolástica, a contar desde san Anselmo hasta mediados del siglo XIV. De aquí esa multiplicidad y variedad de opiniones, de sistemas y teorías que en sus obras se descubren, sistemas y teorías que demuestran que es por demás superficial e inexacta la idea que generalmente se tiene de la filosofía escolástica sobre este como sobre tantos otros puntos. Cuando se escriba la historia verdadera, real y completa de la Escolástica, cuando se haya penetrado en su esencia, y se hayan desentrañado y clasificado convenientemente sus elementos fundamentales, y su espíritu analizador, al par que sintético, entonces se verá que en el fondo de esa vasta concepción compleja anidan, por decirlo así, la mayor parte de los diferentes sistemas, las múltiples opiniones, hipótesis y teorías que aparecen sucesivamente en la filosofía moderna, con excepción únicamente de las teorías y formas esencialmente incompatibles con la revelación divina, cuales son las materialistas y las panteístas. Libro curioso, de instructiva lectura y de enseñanza provechosa podría escribirse sobre este tema: porque provechoso, instructivo y curioso sería estudiar las relaciones y analogías que existen entre el ontologismo de Mallebranche, por ejemplo, y la doctrina de san Buenaventrua, entre la metafísica de Leibnitz y la de santo Tomás, entre la teodicea de Descartes y la de san Anselmo, entre el misticismo moderno y el de Hugo y Ricardo

de san Víctor. Ni sería muy difícil descubrir los gérmenes del optimismo de Leibnitz y Mallebranche en la doctrina de Abelardo, la profesión inicial del tradicionalismo en las opiniones de Escoto, de Occam y de Cayetano, acerca de la demostrabilidad de la inmortalidad del alma racional y de ciertos atributos divinos, la preformación rudimentaria y el planteamiento parcial del problema crítico, así como del escepticismo de Hume y de Kant, en la psicología y teodicea de Occam, y finalmente, las principales tesis y argumentaciones de la escuela escocesa, sostenidas y empleadas por Durando, el cual puede ser considerado también como legítimo antecesor de Descartes, en su lucha contra el abuso del nombre y autoridad de Aristóteles en las ciencias filosóficas. Excusado es añadir que lo que hay de aceptable y racional en la proclamación y exaltación, digámoslo así, del método experimental en las obras del canciller Bacon, había sido enseñado y proclamado muy alto en la teoría y en la práctica por Alberto Magno y Roger Bacon. La filosofía escolástica, pues, abrigaba en su seno el germen fecundo del pensamiento filosófico y científico moderno, en lo que tiene de sólido, de cristiano y de racional; los elementos generadores del movimiento, de la lucha, de la contradicción y de las discusiones, que constituyen la ley de la historia filosófica como de la historia social y política; y si al degenerar durante los siglos XIV y XV por causas que no es del momento enumerar, estos gérmenes y elementos de movimiento permanecieron infecundos, estériles y como atrofiados, no es culpa de la filosofía escolástica en sí misma, ni de sus genuinos representantes.

Se ha dicho y escrito también, que en la filosofía escolástica la razón era absorbida por la fe, que su tarea exclusiva y, como si dijéramos, su programa único, era explicar, justificar y desarrollar el dogma; que se identificaba, en fin, y se confundía con la teología. La verdad es, sin embargo, que semejantes afirmaciones se hallan en evidente contradicción con la realidad de los hechos. Los Escolásticos proclamaban sí la alianza entre la filosofía y la teología, la subordinación de la razón humana a la Razón divina; pero reconocían al propio tiempo dos órdenes de verdades enteramente distintos e independientes entre sí; separaban con cuidado el conjunto de verdades naturales, es decir, asequibles por las fuerzas solas de la razón, de la verdad sobrenatural, y por sobrenatural, colocada fuera de la esfera de la actividad intelectual del hombre. La distinción absoluta y esencial entre la ciencia y el dogma cristiano, entre la verdad natural y la sobrenatural y revelada, entre la filosofía y la teología, es un hecho constante, indubitable, frecuentísimo y vulgar en las obras de santo Tomás, y en general, de los escritores escolásticos; constituye una verdad axiomática en su programa científico. Tertuliano, que solía llamar a la filosofía *haereticorum condimentarium*, y a los filósofos en general, *haereticorum patriarchas*; Lactancio y algunos otros escritores de los primeros siglos, propendían a anular la ciencia filosófica, absorbiéndola en

la doctrina revelada, y sustituyendo el Evangelio a la filosofía. En cambio, los racionalistas de todos los siglos y particularmente los del presente, predican la autonomía absoluta de la razón humana, anulan la Razón divina y consiguientemente niegan el Evangelio y la verdad religiosa revelada. La filosofía escolástica, apartándose de estos dos extremos igualmente peligrosos e irracionales, proclamaba, por un lado, la subordinación relativa de la filosofía a la palabra de Dios revelada en el Evangelio, y por otro, la distinción real y la independencia relativa entre la ciencia y la religión, entre la filosofía y la teología. Tertuliano suprimía uno de los términos del problema, el elemento humano y racional: el racionalismo suprime el elemento o dato divino, otro término del problema: la filosofía escolástica conserva, armoniza y concierta a la vez los dos términos del problema.

No se nos oculta que si estas líneas caen bajo los ojos de algunos de nuestros hegelianos y krausistas, no podrán estos contener una sonrisa de lástima y desdén, en presencia de apreciaciones destituidas de todo interés por el solo hecho de referirse a una filosofía tan vulgar. Teniendo la felicidad de haber llegado al pináculo del templo de la ciencia transcendente, universal y absoluta, mirar deben con transcendental desdén a los hombres que afanosos buscan la verdad, y que se figuran descubrir algún vislumbre de la misma en regiones inferiores, en el pensamiento de Platón y de Aristóteles, de san Agustín y de santo Tomás, de Bossuet y Leibnitz, siendo, como es, innegable y evidente, que la humanidad no ha sabido lo que es filosofía, cuanto menos la solución, ni siquiera las condiciones legítimas del problema filosófico, hasta que plugo a Dios, o mejor a la Idea hegeliana echar al mundo a Kant, Hegel y Krause.

Si hemos de dar crédito a los admiradores y panegiristas más o menos decididos de la novísima filosofía, el carácter distintivo de ésta es estudiar *lo absolutamente infinito y lo infinitamente absoluto; es decir, al ser en sí y por sí y universal, en el que todos los demás seres encuentran su fundamento y su razón de ser, y en el que por lo tanto debe encontrarse la raíz de estos opuestos, que son opuestos sólo relativamente, y en consecuencia no son opuestos en el sentido absolutamente contradictorio con los que concibió la filosofía del siglo XVII.* ¡Como si la filosofía cristiana no hubiera estudiado también y con preferente atención al ser absolutamente infinito e infinitamente absoluto, que no es otro que Dios y sólo Dios! ¡Como si la filosofía cristiana hubiera necesitado de Kant, de Hegel o Krause para afirmar que Dios es el ser en sí y por sí universal, no ciertamente con la universalidad de totalidad o colección, que es la universalidad del panteísmo, sino con la universalidad de perfección, de infinidad y de eminente simplicidad! Tampoco aguardó ciertamente la filosofía cristiana la aparición de la filosofía novísima, para afirmar que hay un ser en el cual *todos los demás seres encuentran su*

fundamento y su razón de ser; solo que mientras la filosofía novísima enseña que este Ser divino y absolutamente infinito es el fundamento interno y substancial de los seres, a la vez que la razón necesaria de su ser o existencia, la filosofía cristiana enseña; a) que este Ser divino e infinito es el fundamento interno inteligible, pero externo por parte de la existencia física, propia e individual; b) que no es coesencial ni consubstancial con los seres, a los que sirve de fundamento; c) que este Ser divino es la razón de ser libre, pero no necesaria de los seres finitos en su existencia propia. Más todavía: hasta cabe perfectamente en los principios de la filosofía cristiana, la afirmación referente a que en este ser en sí y por sí, *debe encontrarse la raíz de esos opuestos, que son opuestos sólo relativamente;* porque, en efecto, es completamente conforme a la filosofía cristiana el decir que la oposición entre el alma y el cuerpo, por ejemplo, o entre el espíritu y la materia, tiene su raíz, su fundamento eterno, su razón suficiente *a priori* en Dios, o sea en la imitabilidad infinita de su esencia, representada en las ideas divinas: bajo este punto de vista puede decirse con verdad, aunque en sentido diverso del sentido panteísta, que la contradicción u oposición de los seres reales y finitos, desaparece en Dios, y deja de ser contradicción, cuando se consideran estos seres en la esencia divina.

Desengáñense, pues, los partidarios de buena fe de la filosofía novísima. Lo que hay de sólido y elevado; lo que hay de grande y verdaderamente filosófico en la teoría de lo absoluto, o sea del ser en sí y por sí, o se halla explícitamente consignado en la filosofía cristiana, o es compatible con sus principios. Lo único que ésta rechaza, y lo rechaza con justicia en nombre de la misma razón natural y de la ciencia, es el sentido panteísta de esa teoría: porque sabe y demuestra que el panteísmo es en el fondo el ateísmo, es la negación de la personalidad divina, de la Providencia, de la inmortalidad verdadera, de la vida futura, de la libertad y de la moralidad, nombres y palabras que para todo pensador carecen de sentido filosófico en la teoría panteísta, llámese esta hegeliana o krausista.

Ligeras y breves, como son, las indicaciones precedentes, demuestran, al parecer, que el publicista español que escribió el pasaje aludido, y en quien reconocemos de buen grado conocimientos superiores y nada vulgares en la materia, se ha dejado llevar algo de sus aficiones krausistas. Tampoco nos parecen muy acertadas las apreciaciones que emite en el siguiente pasaje:

A cualquiera se alcanzará que el movimiento moderno iniciado por el filósofo de Koenisberg se separa en carácter y tendencias, como si mediara un abismo, de las doctrinas, no de la antigüedad y de los siglos medios, sino hasta de las escuelas del siglo XVII, aun de las mismas doctrinas wolfiana y leibnitiana. El título solo de la "Crítica de la razón pura" indica este hecho, y es sabido que a la enseñanza y sentido dualista, que se perpetúa en

filosofía, desde las escuelas socráticas hasta Kant, sucede una tendencia y sentido uno y sintético, que levantándose a un principio primero, busca en ese primer principio el fundamento común a esas oposiciones y contradicciones que matan la indagación filosófica. Si tan capital es la diferencia entre uno y otro período filosófico, es evidente que no puede ser juzgado el segundo, con las doctrinas y con los criterios que pulularon en el primero; porque aun las más altas de aquellas doctrinas y los más estimados de aquellos criterios quedan convencidos de impotencia, cuando se señala el monstruo del dualismo en su seno; vicio capital, error primero, que basta para esterilizar una escuela, por gloriosa y admirada que sea la serie de sus pensadores. Los problemas de la filosofía moderna son ininteligibles dentro de la escuela leibnitiana o cartesiana, mucho más dentro de la platónica o aristotélica, así como los problemas que preocuparon a los cartesianos o a los eclécticos que continuaron la obra de Leibnitz, carecen de sentido dentro de las escuelas modernas; y sucede así, porque aquellas plantean el problema sentando la oposición y buscando influencias que cohonesten esta oposición, con la armonía que les revela el mundo sensible y el mundo intelectual, en tanto que las escuelas modernas buscan siempre el fundamento y razón común de esos enemigos, que con los nombres de espíritu y materia, alma y cuerpo, mundo y Dios, han convertido la indagación filosófica en un campo de batalla donde luchan Ormutz y Ahriman.

Por de pronto, parece un poco extraña la pretensión, y no muy exacta la afirmación, referente a la imposibilidad de juzgar las doctrinas del período filosófico iniciado por Kant, a la luz de las doctrinas y criterios de los períodos filosóficos anteriores al fundador del criticismo y a sus sucesores legítimos, los representantes del panteísmo transcendental. Si la filosofía antigua demostraba, y demostraba con evidencia, la cual es el resplandor o brillo espontáneo de la verdad filosófica, a la vez que su principal criterio humano, que existe una distinción esencial y absoluta entre el cuerpo y el espíritu, entre el mundo y Dios, entre la nada y el ser, y que, por consiguiente, es absurda la tesis panteísta, la filosofía antigua estaba y está en su derecho al condenar la filosofía novísima, cualesquiera que sean la forma y pretensiones con que se presente, desde el momento que descubre en ella la afirmación de la referida tesis. Afirmar que la filosofía novísima no puede se juzgada sino a la luz de su propio contenido, o sea a condición de colocarse en un punto de vista hegeliano o krausiano, y con el criterio peculiar de estos sistemas, equivale a afirmar, que para juzgar la doctrina del Corán, es preciso abrazar la religión de Mahoma; es curarse en salvo, usando vulgar frase, y preciso es confesar, en honor de la verdad, que el pasaje transcrito trae involuntariamente a la memoria otro bastante parecido de Vera, en el cual nos dice que el hegelianismo sólo puede ser demostrado a un hegeliano: y eso que Vera ha tenido la

dicha de descubrir que todos los hombres nacen hegelianos.

Y ya que a este escritor hemos mencionado, bueno será recordar al lector, que en opinión del ferviente misionero hegeliano, el ideal de la razón, el ideal del pensamiento filosófico, único que puede pensar lo absoluto como absoluto, ha sido realizado ya por la filosofía hegeliana, en atención a que la Idea es el principio de las cosas, y a que esta Idea ha sido pensada y demostrada, tal cual es en su existencia eterna y absoluta, por Hegel. De aquí deduce, que la historia del mundo y de la ciencia hállase para siempre fijada ya y encerrada dentro del pensamiento hegeliano, cualesquiera que puedan ser, por otro lado, las evoluciones, las formas y los accidentes diversos de la historia humana. En una palabra, el entusiasta discípulo de Hegel abriga *la firme convicción de que la filosofía hegeliana es la filosofía absoluta, y que no hay filosofía fuera de esta filosofía.* ¿No es verdad que estas ideas son algo peregrinas y extrañas en boca de hombres y en presencia de un siglo que suelen mirar con cierto sentimiento de lástima, por no decir de desprecio, a los que siguen las inspiraciones de la filosofía cristiana, y a los que se inclinan con respeto ante los nombres de Platón y de Aristóteles, de san Agustín y de santo Tomás? ¿No es verdad que llaman justamente la atención semejantes afirmaciones en boca de hombres y en presencia de un siglo que proclaman la autonomía absoluta de la razón humana, y sobre todo el perfeccionamiento progresivo y hasta indefinido de la humanidad a través del espacio y del tiempo? Pretensión peregrina es, por cierto, presentarnos como el non plus ultra de la razón humana, como la meta última del pensamiento, como la filosofía absoluta, una filosofía que conduce a las teorías y doctrinas de los Feuerbach, Bauer, Strauss, Büchner y Moleschott.

Pero, volviendo otra vez al publicista español, del cual nos ha separado momentáneamente el encomiástico propagandista del hegelianismo en la raza latina, parécenos descubrir otro punto flaco en el pasaje arriba citado. Porque es apreciación asaz gratuita, y sobre gratuita, nada conforme con las exigencias de la lógica, dar por supuesta la impotencia de las antiguas doctrinas, porque llevan en su seno el monstruo del dualismo. Esto equivale, en buenos términos, a dar por demostrado o evidente, lo mismo que se debía probar; equivale a exigir del adversario que abandone y reniegue de sus principios, sin que se le pruebe que son falsos; equivale, en fin, a lo que apellidarse suele petición de principio en la lógica vulgar: tal vez en la lógica hegeliana o krausista, como lógica transcendental y absoluta, pasará esto por demostración. No basta suponer y afirmar ex cathedra que el dualismo es un vicio capital, el error primero de la filosofía antigua; y esto por la sencilla razón, haciendo caso omiso de otras, de que esta filosofía tiene igual derecho para calificar al panteísmo, o sea a la unidad absoluta de substancia, de vicio capital y de error primero. En todo caso, tenemos por incontestable, que a los ojos

de todo hombre imparcial y de buen sentido filosófico, las razones en pro del dualismo, o sea de la distinción real y substancial entre el espíritu y la materia, entre el mundo y Dios, valen, por lo menos, tanto, en el terreno de la razón y de la ciencia, como las razones aducidas por el hegelianismo y el krausismo para afirmar la unidad absoluta del ser, o la identidad substancial entre el mundo y Dios. Por lo demás, si el señor Canalejas, al rechazar el dualismo, sólo pretende rechazar aquel dualismo que excluye la necesidad y existencia de un ser que sirva de fundamento y razón común de esos enemigos, representados por el espíritu y la materia, ya hemos dicho antes que esta concepción cabe perfectamente en el cuadro de la filosofía anterior a Kant, y esencialmente en la filosofía cristiana.

Advertencia:

En atención a la costumbre o práctica adoptada generalmente de poner programas o sumarios en los libros destinados a servir de texto, ponemos los sumarios correspondientes a la Lógica, Psicología y Moral, por ser las que suelen enseñarse en los Institutos y Colegios.

Prólogo de la segunda edición

La rapidez inesperada con que se agotó la primera edición de esta obra, bien puede considerarse como síntoma de bien en nuestra desgraciada y tan abatida patria. En medio de las corrientes anticristianas y antisociales de todo género que hacen retemblar el suelo bajo nuestras plantas; en medio de esas corrientes positivistas, materialistas y ateas que levantándose de todos los puntos del horizonte vienen a cruzarse sobre nuestras cabezas, y chocan con estruendo, y luchan con perseverante obstinación con las corrientes espiritualistas, bien puede considerarse como síntoma consolador la acogida favorable dispensada a una obra de filosofía, escrita bajo el criterio espiritualista. Este síntoma que revela un movimiento de reconstrucción y restauración científico-cristiana, es tanto más satisfactorio cuanto que se trata, no ya del espiritualismo incompleto, y por ende infecundo y relativamente estéril de la escuela racionalista, sino que se trata de un libro informado por el espiritualismo cristiano, o mejor dicho, católico, único que merece en toda verdad y propiedad científica el noble epíteto de espiritualismo. Sin menospreciar ni rechazar los esfuerzos y mucho menos las generosas intenciones de algunos representantes del espiritualismo racionalista, que luchan y luchan con fe y decisión contra la ola creciente del materialismo ateísta de nuestros días, es lo cierto que semejante espiritualismo ha sido, es y será siempre impotente para vencer y hasta para luchar con ventaja contra las escuelas de la filosofía negativa. La historia de la filosofía, la experiencia y la razón demuestran de consuno, que el espiritualismo cristiano, es el único espiritualismo sólido, el único espiritualismo verdadero, el único espiritualismo filosófico y completo. Por eso vemos constantemente que las diferentes escuelas racionalistas que aparecen en la historia, degeneran tarde o temprano, y que a través de evoluciones sucesivas y graduales, llegan a absorberse finalmente como arroyos y afluentes en las grandes corrientes del materialismo y del ateísmo. La lógica es inflexible en sus leyes, y la historia atestigua esta inflexibilidad. El que apoyándose en la razón humana rechaza y niega la razón divina y sus manifestaciones sobrenaturales, alegando que la razón humana no debe admitir nada que sea superior a su esfera propia ni a las leyes de la naturaleza, apenas

tiene derecho, ni fuerza real de convicción contra el materialista y el ateo, cuando niegan la existencia y realidad de lo que no entra en la esfera de los sentidos y de la experiencia. La tesis racionalista puede y debe considerarse como una premisa más o menos inmediata y directa, pero siempre inevitable y espontánea de la tesis materialista.

Si el espiritualismo racionalista se cree con derecho para afirmar, por boca de Saisset, *que la distinción entre las verdades naturales y las sobrenaturales, es para nosotros una distinción completamente artificial*, es natural que el materialismo afirme a su vez que la distinción entre las verdades del orden sensible y experimental, y las verdades metafísicas y del orden puramente inteligible, es una distinción completamente artificial. En sus luchas contra el materialismo, el espiritualismo racionalista no puede evitar las acusaciones de inconsecuencia que los partidarios de aquel le lanzan al rostro con sobrado fundamento; pues, como nota oportunamente Vacherot, *no vemos, en verdad, que la creación sea más inteligible que la encarnación de la divinidad; ni que sea más fácil comprender el ser, la vida, el pensamiento fuera del espacio y del tiempo, que la unidad de tres personas divinas en una sola y misma naturaleza.* De aquí es que, acosado por sus adversarios en este terreno de la inconsecuencia, el espiritualismo racionalista vese precisado a batirse en retirada, abandonando sucesivamente sus posiciones sin excluir las que parecen más fuertes e inexpugnables, cual es, por ejemplo, la creación del mundo ex nihilo, afirmación que constituyendo, como constituye, una de las fundamentales del espiritualismo racionalista, es, según uno de sus principales representantes, *un misterio incomprensible*, una cosa que está fuera de la ciencia, acerca de la cual nada se puede afirmar ni negar. No hay para qué llamar la atención sobre la afinidad, por no decir identidad de doctrina que aquí se descubre entre el representante del espiritualismo racionalista, y los partidarios del materialismo: el mismo Büchner no tendría dificultad en hacer suya semejante doctrina.

Nada más fácil que establecer la demostración histórica de la gravitación inevitable del espiritualismo racionalista hacia el materialismo y el ateísmo, si la índole de este prólogo lo permitiera, pero ya que esto no es posible, citemos un ejemplo, y un ejemplo que sea el menos favorable a la demostración de nuestra tesis. Descartes fue, a no dudarlo, un filósofo espiritualista, hasta con exageración en algunos puntos; por otro lado, no puede ser apellidado racionalista en el sentido riguroso y propio de la palabra; y, sin embargo, la levadura semiracionalista que se encuentra en su filosofía, ha hecho que esta, por confesión de sus mismos encomiadores y partidarios, haya venido a sintetizarse en la Enciclopedia del pasado siglo y en la filosofía de Cabanis y La Metrie, después de evoluciones sucesivas y lógicas representadas por Espinosa, Hume, Hobbes, Locke y Condillac. Lo que ha sido en la historia,

será siempre en la historia, sobre todo cuando la historia marcha en perfecto acuerdo con la lógica. El término fatal de todo espiritualismo racionalista ha sido y será siempre, o el escepticismo, o el materialismo, después de haber pasado unas veces por el sensismo y otras por el panteísmo. Para nosotros es, pues, indudable que el trabajo y esfuerzos del filósofo espiritualista serán siempre relativamente estériles, mientras que no abandone la atmósfera fría e infecunda del racionalismo, para entrar en la fecunda y luminosa del cristianismo. La verdad es que cuando se rechazan los dogmas cristianos a causa de su incomprensibilidad, de su forma misteriosa y de su elevación sobre la razón humana, se autoriza indirectamente al positivista para rechazar y negar los misterios metafísicos y psicológicos con que tropezamos a cada paso en la filosofía, cuando reflexionamos sobre el origen y fin de las cosas, sobre el infinito, sobre la naturaleza y funciones del alma humana, sobre su origen y destino, &c., &c. El partidario del espiritualismo racionalista que rechaza y niega los milagros, no tiene derecho alguno para exigir del materialista que no rechace la creación ex nihilo, que es el mayor de los milagros.

Después de las reflexiones que anteceden, nuestros lectores comprenderán desde luego porqué razón y en qué sentido hemos dicho que la acogida favorable dispensada a nuestra *Filosofía Elemental*, es un síntoma consolador para nuestra patria: el favor dispensado a este libro, revela la existencia de una reacción más o menos pronunciada y general para restaurar la filosofía cristiana y concederle el puesto de honor que de justicia le es debido en todo el mundo cristiano, pero con especialidad en nuestra católica España.

Bien hubiéramos deseado añadir algunos artículos y ampliar otros en armonía con las necesidades y publicaciones más recientes, pero no nos ha sido posible a causa de las atenciones graves, apremiantes y preferentes de nuestro cargo episcopal. Aprovechando, sin embargo, algunos instantes fugitivos, hemos hecho algunas modificaciones, ampliaciones y adiciones que el lector hallará en sus respectivos lugares.

Índice de capítulos

Capítulo 1

Preliminares

1.1. Idea general de la Metafísica, su nombre y origen del mismo.

Metafísica, hablando en general, es aquella parte de la filosofía que trata de las cosas supra-sensibles e inmateriales, o sea de las cosas que se elevan sobre el orden sensible y material.

De aquí procede que la Metafísica no sólo es una ciencia distinta de las demás ciencias humanas, sino que *ex natura sua*, es superior y más noble que todas las demás ciencias naturales, entendiendo aquí por ciencias naturales las que el hombre puede adquirir con las fuerzas de su naturaleza, sin intervención de auxilio superior o sobrenatural.

La razón de esto es que una ciencia es tanto más noble y perfecta *ex genere suo*, cuanto más universal y elevado es su objeto; y esto por dos razones principales: 1ª porque en la universalidad de su objeto incluye los objetos de las ciencias inferiores, las cuales tienden a buscar su unidad en la ciencia superior o más universal; 2ª porque los primeros principios y las investigaciones científicas que se refieren a ese objeto más universal, contienen en su seno los principios de las ciencias inferiores, y constituyen en cierto modo la razón *a priori* y el fundamento racional de las deducciones más o menos científicas de la ciencia inferior.

Para comprender mejor la exactitud y verdad de lo dicho, conviene tener presente que las ciencias humanas están sujetas a cierto orden lógico, y son susceptibles de una clasificación por géneros y especies, a la manera que se verifica en los seres u objetos de la naturaleza. Así como decimos que el lobo y el león se diferencian en especie, aunque pertenezcan al mismo género lógico de animal, o si se quiere, al natural de canis; así también la geometría

y la óptica, aunque diferentes en especie, pertenecen al género de ciencias matemáticas. Por el contrario, nadie negará que la teodicea y la aritmética son ciencias diferentes, no sólo en especie, sino también en género, como lo son también el lobo y el pez, o el lobo y una planta. Preciso es, por lo tanto, buscar el origen de esta diversidad, y señalar la ley que contiene la razón suficiente de la clasificación general de las ciencias humanas, y de su distribución en géneros y especies.

Los filósofos modernos suelen contentarse con dividir y clasificar las ciencias de una manera más o menos arbitraria con relación a sus objetos, pero sin separar los géneros de las especies, o al menos, sin señalar la razón filosófica de esta diversidad. Santo Tomás nos presenta una teoría sobre este punto, que merece fijar la atención. Hela aquí en pocas palabras:

a) Toda vez que el objeto de la ciencia, como ciencia, es el universal y no los singulares, toda ciencia presupone la abstraccion, como una condición necesaria y *sine qua non* de su organismo.

b) Empero el grado y forma de la abstracción no es igual en todas las ciencias. Hay algunas, como la física, la medicina, &c., que sólo abstraen o prescinden en su objeto e investigaciones, de la singularidad o diferencias individuales, pero no prescinden, ni de la materia, ni de las cualidades sensibles, es decir, de aquellas cualidades que modifican o alteran sensiblemente la materia, como el calor, el frío, la humedad, &c. Hay otras ciencias que no excluyen de su objeto la materia, ni la extensión, que es su modificación principal, más fundamental y general, pero sí prescinden de las otras cualidades que se llaman sensibles, en el sentido antes indicado: tales son las ciencias matemáticas, que consideran la materia, o en cuanto sujeta a la extensión, o como principio y elemento de cantidad, prescindiendo de su calor, dureza y demás cualidades sensibles. Finalmente, hay algunas ciencias cuyo objeto es tan abstracto y universal, que puede hallarse separado de toda materia, tanto sensible como inteligible o extensa, bien sea con separación intencional o ideal, como la esencia, la existencia, la verdad, la substancia; bien sea con separación real y positiva, como Dios, los ángeles y el alma racional.

c) Luego la abstracción y universalidad objetiva de la ciencia humana se reduce a tres géneros, que son: 1º abstracción de la singularidad o condiciones individuales del objeto, *abstractio a materia singulari*; 2º abstracción de las cualidades o modificaciones sensibles, además de la abstracción de la singularidad, *abstractio a materia sensibili*; 3º abstracción de toda materia, es decir, de la materia en cuanto singular, en cuanto sensible o sujeta a cualidades sensibles, y en cuanto inteligible o relacionada con la extensión: *abstractio ab omni materia, abstractio a materia intelligibili*, fórmulas con que los Escolásticos expresaban estos tres grados de abstracción y de universalidad objetiva.

d) Luego existen tres géneros de ciencias, en relación con estos tres grados de abstracción, y por consiguiente una ciencia se distinguirá no solamente en especie, sino también en género de otra, cuando el grado de abstracción que le corresponda sea diferente del que corresponde a la segunda. Así, por ejemplo, la ontología y la teodicea, cuyos objetos propios llevan consigo y exigen la abstracción *ab omni materia*, se distinguen en género de la física, que sólo exige la abstracción de materia singular.

e) No siendo la ciencia otra cosa que una aplicación de determinados principios evidentes *per se*, en relación con un objeto dado, a conclusiones o tesis relativas a este objeto y contenidas implícitamente en aquéllas primeras verdades, podemos deducir y afirmar que la diversidad específica de las ciencias trae su origen de la diversidad de primeros principios que le sirven de base, o si se quiere, de la diversidad del objeto formal y específico, según que sirve de base a ciertos primeros principios o verdades *per se* evidentes, que a él se refieren. Así, por ejemplo, la aritmética y la geometría, aunque pertenecen a un mismo género, porque su objeto exige el mismo grado de abstracción, son diferentes en especie; porque los primeros principios de cada una son diferentes, y lo son por consiguiente las verdades o conclusiones deducidas de los mismos, verdades y deducciones que constituyen propiamente la ciencia.

Tal es, en resumen, la teoría de santo Tomás sobre este punto, teoría ingeniosa, a la vez que fundada en la observación y la naturaleza misma de las cosas. De ella se colige además la excelencia y dignidad relativa de la Metafísica respecto de las demás ciencias naturales o humanas, excelencia y dignidad que tienen su razón suficiente en la misma elevación y universalidad de su objeto.

Puede decirse que en esta misma teoría se encuentra el fundamento etimológico de la palabra Metafísica con que es conocida esta ciencia, toda vez que ésta equivale a ultrafísica, como si dijéramos, ciencia que trata de cosas suprasensibles o sobremateriales [1].

Por lo que hace al origen histórico de este nombre, nada cierto puede afirmarse; pues mientras algunos críticos dicen que trae su origen de Aristóteles, otros afirman, acaso con mayores fundamentos, que este nombre fue puesto a determinados libros de Aristóteles, o por Teofrasto su discípulo y sucesor en la escuela, o por alguno de los que en tiempos posteriores coleccionaron y comentaron las obras del fundador de la escuela peripatética.

[1] Llámase esta ciencia, «Metaphysica», escribe el mismo santo Tomás, «*in quantum considerat ens, et ea quae consequuntur ipsum; haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis.*»

1.2. Objeto, división y nombres de la Metafísica.

1º Objeto

Despréndese de lo dicho en el párrafo anterior que el objeto propio de la Metafísica, considerada según toda su amplitud, es el ser abstraído o separado de toda materia, bien sea con separación lógica e ideal, bien sea con separación real y efectiva.

De aquí se colige que su objeto incluye en cierto modo el objeto de todas las demás ciencias naturales [2] ; porque, en efecto, en este objeto se hallan incluídas las razones de esencia, unidad, causa, efecto, substancia, existencia y otras análogas, que convienen también a los objetos particulares y concretos de las ciencias inferiores. Ni debe inferirse de aquí, que la Metafísica no sea una ciencia realmente distinta de las otras; porque aunque los objetos respectivos de éstas se hallan incluídos implícitamente, en el sentido indicado, en el objeto de la Metafísica, esto no impide que ésta considere dichos objetos en cuanto subordinados a la abstracción *ab omni materia*, y por consiguiente bajo una razón formal enteramente distinta de las demás ciencias. En otros términos: el objeto material de la Metafísica se identifica, en parte, con el de las otras ciencias naturales; pero su objeto formal, que es el ente abstraído de toda materia, es propio y exclusivo de la misma.

2º División

De lo expuesto acerca del objeto de la Metafísica, se infiere que ésta abraza dos partes, una que trata del ser separado de la materia con separación lógica o ideal solamente, y otra que trata del ser separado realmente de la materia. La primera llámase ordinariamente Ontología, porque trata del ente en general y de las demás razones objetivas independientes de la materia en su concepto propio, como las razones o ideas de esencia, existencia, substancia, accidente, posibilidad, imposibilidad, finidad e infinidad, causa, efecto, &c. La segunda constituye la Pneumatología o ciencia de los espíritus; mas como el conocimiento del espíritu humano o alma racional, no puede

[2]Entiendo aquí por ciencias naturales las que el hombre puede adquirir con las fuerzas solas de su razón, y en este sentido tomaremos esta palabra siempre, a no ser que por los antecedentes u otras circunstancias se vea claramente que se hace alusión a lo que hoy se conoce ordinariamente bajo el nombre de ciencias naturales, como cuando se habla de ciencias físicas, exactas y naturales.

ser completo si no es considerada simultáneamente como espíritu o ser independiente y separado de la materia, lo cual pertenece a la Pneumatología, y como parte integrante del hombre y principio de las varias funciones que ejerce mediante el cuerpo, de aquí es que se ha formado una ciencia especial llamada Psicología, que viene a participar de las ciencias físicas y de la Metafísica, reservando para ésta, en consecuencia, el conocimiento de Dios, que constituye la Teodicea.

Acomodándonos al uso generalmente adoptado, trataremos como parte de la Metafísica la Cosmología, o ciencia del mundo en general, por más que, en nuestra opinión, más bien que a la Metafísica, pertenece a las ciencias físicas, toda vez que sus investigaciones se refieren principalmente al mundo material y sensible. Sin embargo, puede decirse de ella, como hemos dicho de la Psicología, que puede considerarse como ciencia que participa por un lado de las ciencias físicas, y por otro participa de las ciencias metafísicas, a las cuales se aproxima, y entre las cuales puede enumerarse, ya porque el mundo encierra seres espirituales o inmateriales, ya, principalmente, porque aun en aquellas investigaciones que se refieren directamente al mundo material y sensible, considera las propiedades y relaciones más nobles y universales, algunas de las cuales hasta son independientes por su naturaleza de la materia, como se ve en las cuestiones relativas a la existencia temporal o eterna del mundo, a su origen por creación, a su perfección, a su fin, a su finidad, &c. En resumen: trataremos de la Cosmología, considerándola como una ciencia metafísica imperfecta o *secundum quid*, como decían los escolásticos, sin perjuicio de opinar con éstos que le cuadra mejor el nombre de *Physica generalis*.

3º Nombres

En relación con lo que se acaba de consignar acerca de la división y partes de la Metafísica, recibe ésta diferentes denominaciones. La Ontología puede y suele recibir el nombre de Metafísica General, en atención a que las ideas universalísimas que constituyen su objeto, tienen aplicaciones y sirven de base, no sólo a las ciencias inferiores, sino a las otras partes de la Metafísica. Por el contrario, la Cosmología y la Teodicea juntas, constituyen la Metafísica Especial o particular.

Ya hemos dicho que la Cosmología puede apellidarse y la apellidaban los antiguos Física General, así como la Teodicea recibe alguna vez los nombres de Ciencia divina y de Teología natural.

Finalmente, tomando la Metafísica en sentido adecuado, según que abraza la general y la especial, era llamada por los antiguos escolásticos *sabiduría, sapientia*, por ser la más noble y elevada de las ciencias naturales, y porque *circa maxima intelligibilia versatur*, según la expresión de santo Tomás. Éste

le da también con frecuencia el nombre de *Prima Philosophia*, Filosofía primera, ya porque sirve de base a las otras ciencias, suministrándoles las nociones e ideas más fundamentales y universales del orden científico, ya también porque, como dice el mismo santo doctor, considera las causas primeras de las cosas: «*primas rerum causas considerat.*»

Parte I

Metafísica General

La Ontología que, como se ha dicho, también se llama Metafísica general, se puede comparar a las demás ciencias naturales o humanas, como se compara el mapa general del mundo a los mapas particulares de partes, reinos y provincias; pues así como aquél contiene bajo un punto de vista general y sin descender a detalles lo que se halla particularizado y más ampliado en éstos, así también la Ontología trata de todos los seres, y por consiguiente de los objetos de todas las ciencias, pero bajo un punto de vista general, analizando e investigando científicamente razones objetivas e ideas universalísimas, y que por lo mismo se encuentran en todas las cosas, pero dejando a las ciencias particulares la incumbencia de aplicar aquellas ideas universales a sus objetos respectivos, y de investigar los atributos, predicados, relaciones y propiedades especiales, que en los mismos pueden tener lugar, y a las cuales no desciende la Ontología.

Capítulo 2

Del ente y de sus principios

2.1. Noción del ente.

Observaciones previas.

1ª Tomado o considerado en toda su universalidad y abstracción, el ente significa lo que tiene o puede tener ser. Y de aquí se infiere: 1º que la denominación de ente se toma del ser o existir, *esse*, y que por consiguiente, según los modos y significados del ser deben ser los modos y significaciones del ente; 2º que el ente, tomado según toda la universalidad y abstracción con que nuestro entendimiento puede concebirlo, abraza o incluye, tanto al ser actual como al posible, sin excluir ni significar determinadamente ninguno de los dos.

2ª Por lo mismo que el ente recibe la denominación del ser, admite tres significaciones, en relación con los tres modos de significación correspondientes al *esse*: 1ª lo que tiene ser puramente ideal, o sea lo que los escolásticos llamaban ser objetivo e intencional, *esse objectivum*, *esse intentionale*, es decir, lo que existe solamente en nuestro entendimiento, como lo que llamamos entes de razón; 2ª la relación de los dos extremos de la proposición; 3ª lo que tiene o puede tener existencia real fuera de nuestro entendimiento. De aquí resulta que el ente, tomado en toda su abstracción o universalidad posible, puede dividirse en ente de razón, ente lógico y ente real. A este último se refiere la definición arriba puesta: *id quod habet vel potest habere esse*, y es el que constituye el objeto propio de la ontología, pues los dos primeros más bien pertenecen a la lógica.

3ª Nuestro entendimiento concibe este ente real en común, objeto de la ontología, como un concreto en el cual la existencia tiene razón de forma,

y la esencia actuada o actuable con ésta existencia, tiene razón de sujeto. De aquí resulta que algunas veces tomamos la palabra ente por el sujeto solamente, es decir, por la esencia con precisión de la existencia, al menos actual, al paso que otras significamos la esencia como acompañada de la existencia actual, o sea como ejerciendo la existencia. En el primer caso, el ente se toma *nominaliter*, es decir, *pro re cui non repugnat esse*; en el segundo, se dice que se toma a modo de participio presente del verbo *sum*, es, o sea, *pro re quae actu exercet existere.*

Esta distinción es más importante de lo que pudiera parecer a primera vista, como se observa en la siguiente

Tesis: El ente, si se toma nominalmente, constituye un predicado esencial en todas las cosas: si se toma en el sentido de participio, solamente constituye predicado esencial en Dios, o con respecto a Dios.

Prueba la 1ª parte. El ente, según su sentido o acepción nominal, significa la esencia o naturaleza de cualquier cosa, en cuanto que no le repugna la existencia: y claro es que la esencia de una cosa se predica esencialmente de la misma, puesto que ningún predicado es más esencial que la misma esencia.

No es menos evidente la 2ª parte; porque la existencia actual solamente a Dios conviene de una manera necesaria, inmutable y con independencia de otros seres, y por consiguiente sólo respecto de Dios tiene razón de predicado esencial; de manera que en Dios el acto de existir es tan esencial, por lo menos, a su naturaleza y concepto, como la omnipotencia, la inteligencia y otros predicados semejantes, sin los cuales no se concibe la esencia o naturaleza de Dios.

Con esta verdad hállase relacionada otra no menos importante en la metafísica, a saber: que el concepto común o universalísimo de ente, no es género lógico respecto de los inferiores. El concepto común de ente, conviene y se puede predicar de Dios y de las criaturas, de la substancia y del accidente, pero no significa la misma razón objetiva en cada uno de estos sujetos, como acontece cuando se predica el género lógico, por ejemplo, la animalidad del hombre y del perro; sino que la cosa significada por la palabra ente, cuando se refiere a Dios, significa la plenitud del ser, el ente que incluye todas las perfecciones, toda la realidad del ser; pero cuando se refiere a las criaturas, no significa la plenitud del ser, sino un grado del mismo, o mejor dicho, para evitar hasta la sombra de expresiones panteísticas, un ser que contiene una realidad o esencia limitada, y que por consiguiente niega y excluye la realidad de otras esencias y seres: una realidad mixta de ser y de no ser.

Por eso decían con razón los escolásticos, que el ente es análogo y no

unívoco respecto de sus inferiores.

Además de lo expuesto, para que el concepto de ente fuera unívoco o género lógico respecto de sus inferiores, sería necesario que no incluyera las diferencias mediante las cuales concebimos su determinación o contracción a los inferiores, como el concepto de animal no incluye los de racional o irracional que le sirven de diferencias. Esto no tiene lugar respecto del ente; porque cualquiera diferencia que se señale para contraerlo y determinarlo, o es nada, o es algo real: si lo primero, no puede diferenciar ni contraer; si lo segundo, incluye necesaria y explícitamente el concepto de ente, concepto que se identifica con todo lo real, y por consiguiente la diferencia se identificaría con el género que debía ser determinado y contraído por ella.

La doctrina consignada conduce a los siguientes importantes

Corolarios

1º El ente no es capaz de definición propiamente dicha: pues siendo, como es, el concepto más universal, no puede resolverse en otros más universales. Por otra parte, es un concepto simplísimo de su naturaleza, que se puede explicar por medio de comparaciones y relaciones, pero no se puede definir.

2º La idea de ente es la más clara y la primera que informa nuestro entendimiento. Todas las percepciones, juicios y raciocinios del entendimiento respecto de algún objeto, presuponen necesariamente la idea de ente en común, como lo demuestra la misma experiencia interna. Por eso dice santo Tomás, que la noción común de ente, es la base y la condición necesaria de nuestras percepciones, y por consiguiente de todas las funciones intelectuales [1] .

3º El ente puro y universal por abstracción, no debe confundirse con el ente puro y universal por simplicidad e infinidad. Cuando por medio de la abstracción llegamos al concepto puro y universal de ente en común, este concepto no incluye la realidad completa, absoluta y total del ser, sino más bien un principio, un grado y como un aspecto parcial de la realidad completa, puesto que sólo incluye una parte, por decirlo así, de la esencia o realidad de las naturalezas de las cuales se predica. Por el contrario, cuando referimos este concepto a Dios, diciendo que es el ser puro y universal, queremos significar, no solamente que este ser no es una abstracción del entendimiento, sino principalmente que encierra en sí toda la realidad y todas las perfecciones posibles (ser universal), y por consiguiente todo el ser real, positivo

[1] «*In prima operatione (intellectus) est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus; scilicet, hoc quod dico ens: nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens.*»

y concreto, que excluye, por lo mismo, todo no ser (ser puro), toda mezcla de imperfección o de potencialidad. Así, pues, el ser de Dios se distingue del ser de las criaturas por su misma simplicidad y pureza; no la simplicidad y pureza que procede de abstracción, sino la simplicidad y pureza que procede de perfección, que excluye el no ser, la imperfección y la potencialidad que se hallan necesariamente en todos los seres finitos.

Esta confusión consciente o inconsciente del ser simple y puro por abstracción, con el ser simple y puro por perfección e infinidad, es la que sirve de base al moderno panteísmo, y con especialidad al panteísmo lógico de Hegel. La Idea o el ser puro que sirve de punto de partida a este filósofo para construir su sistema, es el ser puro por abstracción, es decir, el último grado de indeterminación a que puede llegar nuestro entendimiento por medio de la abstracción, aplicando o atribuyendo enseguida a este ser simple por abstracción e indeterminación, lo que corresponde al ser absoluto, subsistente en su realidad infinita, puro por razón de su simplicidad, que excluye toda potencialidad.

Y no se crea que esta confusión es propia de Hegel o del panteísmo moderno. Los panteístas de la edad media incurrieron en errores análogos por la misma razón, según nota oportunamente santo Tomás, combatiendo a Amaury de Chartres, David de Dinant y otros panteístas. Al señalar las varias causas que dieron origen al error panteísta, enumera entre ellas la que acabamos de indicar, en los siguientes términos: «*Tertium, quod eos in hunc errorem induxit est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitae simplicitatis est, aestimaverunt, illud quod in ultimo resolutionis*» (en el último grado de abstracción analítica, o de análisis por abstracción) «*invenitur, eorum quae sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum; non enim est in infinitum procedere in compositione eorum, quae sunt in nobis. In hoc etiam deficit eorum ratio, dum non attenderunt, id quod in nobis simplicissimum inventur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti.*» (Sum. cont. Gent., lib. I, cap. 26.).

En otros términos: la filosofía panteísta de la identidad pretende llegar al Ser absoluto por medio del universal abstracto, llenando el vacío y la indeterminación de este universal, con el universal mismo. De aquí es también, que identifica y confunde el universal primero y supremo, con la causa primera y suprema. Sobre esta confusión de ideas, y sobre esta base tan frágil como la imaginación, a la cual debe su origen, se levanta el edificio todo del panteísmo moderno, y principalmente la teoría hegeliana.

4º La idea del ente es por su naturaleza una idea o noción transcendental. La razón de esto es que la noción o idea de ente se halla incluída necesariamente y como embebida, no solamente en todos los seres existentes

singulares, sino hasta en los conceptos varios más o menos universales en que los podemos descomponer, como en el concepto o razón objetiva de animal, de racional, de substancia, &c.

Escolio

Algunos ontologistas, exagerando la doctrina general sobre la inteligibilidad primitiva del ente, e interpretando, tal vez mal, aquella afirmación de santo Tomás: «*ens est primum quod cadit in conceptione intellectus; est primum objectum intellectus*», confundieron también el ser como noción o concepto universal de nuestro entendimiento, con el ser absoluto y subsistente en su infinita simplicidad, deduciendo de aquí que Dios era el objeto primero e inmediato percibido por el entendimiento humano. Por aquí se ve la importancia capital para la ciencia, de no confundir el ente o ser como noción pura y abstracta de nuestro entendimiento, con el ente o ser absoluto y subsistente: de distinguir y separar el *ens universale* del *ens actuale et realissimum.*

2.2. Principios del ente.

La investigación metafísica de los principios, abraza los principios que en el orden ontológico se consideran como elementos del ente, y también los que en el mismo orden sirven de luz y de base primaria para llegar a su conocimiento. Así es que los primeros pueden apellidarse principios de composición metafísica del ente, *principia compositionis*; los segundos, principios metafísicos o superiores para el conocimiento del ser, *principia cognitionis.*

2.2.1. El acto y la potencia.

Observaciones previas.

1ª Entre los principios o elementos primordiales de los seres, según el modo con que son percibidos por nuestro entendimiento, deben enumerarse el acto y la potencia, cuyo conocimiento, por más que haya sido eliminado de la filosofía moderna, es de la mayor importancia metafísica.

Por acto, en general, entendemos alguna realidad que completa y perfecciona alguna cosa que es o era capaz de esta perfección. De aquí es que todo acto, en cuanto acto, envuelve la idea de perfección, y, al contrario, la poten-

cia, como tal, lleva consigo el concepto de imperfección: porque cualquiera cosa, considerada en cuanto puede recibir o tener una realidad o actualidad, es menos perfecta que cuando es considerada con el acto o realidad. Luego la potencia puede definirse en general: la aptitud o capacidad para recibir o tener alguna realidad. La capacidad de perder o ser privada de algún acto o realidad actual, se llama potencia impropiamente, en cuanto concebimos la privación de una realidad *ad modum rei*, y por comparación con la realidad a que se refiere.

2ª De las nociones expuestas se deduce: 1º que Dios, realidad pura y perfección absoluta, excluye toda potencia, como excluye toda imperfección en razón de acto puro y de ser perfectísimo; 2º que todo acto creado o existente en las criaturas, es acto impuro o mezclado con potencia.

Y aquí conviene tener presente, que un acto puede decirse mezclado de potencia en dos sentidos: 1º porque y en cuanto que es acto o determinación de alguna potencia, como el acto de entender es determinación y actualidad de la potencia intelectual; 2º porque y en cuanto una cosa que es perfección, y por consiguiente acto de algún ser, está ella en potencia para ser actuada y perfeccionada por otra realidad: así la ciencia adquirida es acto respecto del hombre y respecto de la facultad intelectual a quienes completa, actúa y perfecciona; pero ella, a su vez, es actuada por el acto científico, o sea cuando se aplica y reduce al acto segundo. Luego una misma cosa recibirá las denominaciones de acto y de potencia, según sean los términos de comparación.

En conformidad y relación con las observaciones que anteceden, el acto y la potencia pueden dividirse:

a) En acto primero, que es aquel que no presupone otra realidad actuante o determinante, como la forma substancial, que determina el ser substancial y específico de la cosa; y acto segundo, que es aquel que presupone otra realidad determinante o actuante, como la intelección actual presupone el entendimiento, y también el alma racional que es acto primero respecto del cuerpo o materia: en general, toda forma o modificación accidental, es acto segundo, porque presupone la forma substancial y la esencia.

b) El acto se llama subsistente, si es una realidad que puede existir sin unión o comunicación con la materia, como los ángeles y el alma humana; a diferencia y en contraposición a los actos o formas que no pueden existir sino en unión con la materia que determinan y actúan, como sucede al alma de los brutos, las cuales, por lo mismo, se denominan actos no subsistentes.

c) Hay también actos que se llaman substanciales, porque son realidades o perfecciones que pertenecen a las substancias y no a los accidentes: así la subsistencia actúa y perfecciona a la substancia singular, la forma substancial a la materia prima, y la existencia presupone y actúa la esencia.

d) La potencia se divide en objetiva y subjetiva. La primera es la mera

no repugnancia de una cosa, y coincide, por consiguiente, con la posibilidad absoluta o intrínseca del ente: la segunda es la aptitud de una cosa real y positiva para recibir algo, sin que sea necesario que este algo sea posterior en orden de tiempo y duración a la cosa en la cual se recibe, actuándola, determinándola y perfeccionándola.

e) Esta potencia subjetiva o receptiva, si se refiere a algún acto o realidad, cuya producción no exceda las fuerzas de la naturaleza, se llama natural; si se refiere a efectos o actos que sólo pueden realizarse y recibirse en la cosa o sujeto, por medio de una fuerza sobrenatural, se llama potencia obedencial.

De las nociones y divisiones que se acaban de exponer, se infiere:

1º Que todo ser creado consta o está compuesto de acto y de potencia. Todo ser creado está sujeto a mutabilidad real, siendo atributo propio de Dios, como acto puro, la inmutabilidad perfecta: luego toda criatura consta necesariamente de acto y de potencia, puesto que en tanto se dice que una cosa se muda, en cuanto adquiere algo que no tenía, o pierde algo que tenía, y por consiguiente, en cuanto recibe o pierde una realidad o acto que no tenía, pero que podía tener o perder.

2º En las criaturas existe realmente la potencia pasiva obedencial. Para los católicos que saben que Dios infunde en nuestra alma la gracia y las virtudes sobrenaturales, y por consiguiente, que el alma puede recibirlas y ser perfeccionada y actuada por ellas, la afirmación es absolutamente innegable.

Para los que rechacen o prescindan de la doctrina católica, he aquí en pocas palabras el fundamento de la aserción. La potencia obedencial no es otra cosa más que la capacidad o no repugnancia en un ser, para recibir alguna perfección o realidad que no puede ser producida por las causas finitas o naturales; capacidad que es preciso admitir desde el momento que se admite la existencia y la omnipotencia de Dios. Porque Dios, como ser superior a toda naturaleza, y como ser dotado de poder infinito, puede sin duda producir en las substancias y naturalezas creadas algún efecto, mutación, o realidad, que no pueden producir las causas finitas; es así que la producción de estos efectos en la substancia creada supone en ésta la receptividad de los mismos: luego es necesario admitir en las criaturas la potencia pasiva o receptiva que hemos llamado obedencial.

Ni se infiere de esto, para desvanecer de paso la objeción que pudiera presentarse, que en las criaturas existe algo sobrenatural; porque la potencia obedencial no es una realidad o entidad distinta de la misma naturaleza creada, sino que en su misma esencia en cuanto sujeta a la omnipotencia de Dios, sujeción que nada real añade ni quita a su ser propio, como basada sobre la relación transcendental que el ser finito dice al ser infinito y la criatura al Creador.

2.2.2. La esencia y la existencia.

Hemos dicho antes que concebimos el ente como un concreto, en el cual la esencia es como el sujeto, y el ser o existencia es como la forma que se recibe en este sujeto. Cuando definimos el ente en común *id quod habet vel potest habere esse*, el *id quod habet vel potest habere*, significa y representa la esencia, y el *esse* el acto de existir. De aquí se infiere que estos dos conceptos son los elementos primordiales del ente, considerado en toda su abstracción y universalidad, y que la realidad objetiva que les corresponde se encuentra en todas las cosas. Esto indica, por otra parte, la importancia científica de estos conceptos, que vamos a analizar con la brevedad que exige un compendio elemental.

1º La esencia, como concepto simple y transcendental por su naturaleza, no es susceptible de definición rigurosa, sino de aclaraciones basadas sobre relaciones y puntos de vista diversos que nuestro entendimiento concibe en ella. Así decimos, por ejemplo, que la esencia es «aquello mediante lo cual, o por razón de lo cual, una cosa es o se constituye tal ser y no otro»: *id quo res constituitur in determinato entis genere: id quo res est id quod est, et non aliud*; como la humanidad o la esencia humana es aquello por medio de lo cual se constituye el hombre, como ser determinado y distinto de los otros seres: o en otros términos, es la razón interna, primitiva y necesaria del ser y realidad que posee el hombre, distinguiéndole y separándole de todos los otros seres.

Por parte de su relación con la existencia, la esencia puede definirse: «aquella cosa cuyo acto es el ser o existir»: *id cujus actus est esse*. Con relación a nuestro entendimiento: *id sine quo res intelligi nequit*; y también: *id quo respondetur ad quaestionem quid est*, aquello con que respondemos a la cuestión, ¿qué es tal o tal cosa? Con relación a los predicados, propiedades y accidentes que se le pueden atribuir: «aquello que es y se concibe como lo primario en la cosa y como raíz o razón suficiente de los demás predicados»: *id quod est aut concipitur primum in re, et est radix caeterorum quae rei conveniunt*.

2º Cuando definimos, no la esencia en general, sino las esencias determinadas de los seres, si las partes expresadas por la definición son partes lógicas que no se distinguen realmente *prout existunt in re definita*, la esencia definida se llama metafísica, como cuando se dice que la esencia del hombre consta de animalidad y racionalidad. Si por el contrario, la explicación y designación de la esencia se verifica por medio de partes físicas, es decir, que sean distintas realmente entre sí, según existen *a parte rei* en la cosa definida, como sucede cuando decimos que la esencia o naturaleza humana consta de alma

racional y cuerpo, entonces la esencia definida se dice física.

Sin embargo, estas dos denominaciones, en la actualidad, se aplican más bien a significar y expresar los dos modos con que concebir podemos las esencias de las cosas. La esencia de una cosa, concebida o considerada con abstracción de su existencia actual, es la esencia metafísica: la misma esencia, considerada como existente o ejerciendo el acto de existir, es lo que ordinariamente se llama hoy esencia física, y en este sentido tomaremos aquí estas palabras.

3º En toda esencia nuestro entendimiento distingue y concibe, además de las determinaciones esenciales, otras secundarias que corresponden a realidades o aspectos de la realidad, las cuales, aunque no entran en el concepto de la esencia de la cosa, tienen íntima y necesaria conexión con la misma, y por esta razón son apellidadas propiedades, atributos, y con alguna frecuencia entre los antiguos, pasiones de la esencia. Algunos llaman física a la esencia, en cuanto acompañada y perfeccionada por estas propiedades y también por las modificaciones puramente accidentales; reservando la denominación de metafísica para los conceptos o determinaciones pura y rigurosamente esenciales.

4º Estas propiedades y accidentes, junto con las acciones y manifestaciones sensibles a que dan origen, sirven de medio al entendimiento humano para llegar al conocimiento más o menos completo de las esencias de las cosas. Por lo mismo que no tenemos intuición ni percepción inmediata de estas esencias, es muy reducido el número de las que conocemos de una manera exacta y completa. Por otra razón dice también santo Tomás, que nos vemos obligados a designar las diferencias esenciales por medio de nombres que expresan las diferencias accidentales; pues las verdaderas diferencias esenciales de las cosas nos son con frecuencia desconocidas, y por lo mismo no tenemos nombres propios para expresarlas. Esto, sin embargo, no habla con los panteístas, y en especial con los hegelianos, que tienen el privilegio de la intuición transcendental, por medio de la cual conocen todas las esencias, y poseen la verdad absoluta, y crean o ponen la ciencia universal.

5º Toda vez que la esencia metafísica de una cosa prescinde de la existencia actual, y sólo incluye el conjunto de los predicados o determinaciones primitivas que constituyen el ser íntimo de la cosa y la distinguen de los demás seres, es preciso admitir que las esencias metafísicas de las cosas son inmutables absolutamente. Así es que cualquiera mutación que se suponga en ellas destruye su concepto. Si de la esencia del hombre quitamos la animalidad, o la racionalidad, o la substancia, ya no será esencia del hombre, sino otra cosa. Por eso santo Tomás compara las esencias a los números, en los cuales la adición o sustracción de la unidad basta para cambiar la especie

[2].

Sabido es que Descartes enseñó que las esencias metafísicas de las cosas están sujetas a mutabilidad, y que dependen de la libre voluntad de Dios, lo cual vale tanto como decir, que depende de la libre voluntad de Dios hacer que el vicio sea bueno y la virtud mala, que el hombre sea irracional y la piedra posea la racionalidad. Este es uno de los grandes descubrimientos del padre de la filosofía moderna, en su afán modesto de dar al género humano una nueva filosofía, y de prescindir de cuanto había enseñado la filosofía cristiana.

6º La cuestión más difícil en esta materia, es la que se refiere a la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados o finitos. Los escolásticos, que agitaron con calor este problema, no concuerdan en su solución, defendiendo unos y negando otros la distinción real entre estos dos elementos del ente actual finito. Y digo actual, porque la cuestión se refiere a la esencia actuada por la existencia, es decir, si la esencia humana que tiene Pedro, por ejemplo, se distingue realmente de la existencia con que existe ahora o actualmente.

Por lo que hace a la resolución del problema, tenemos por más probable la opinión de santo Tomás, que admite la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados.

No es posible en un compendio elemental presentar, ni menos desarrollar las varias pruebas y raciocinios con que santo Tomás establece esta conclusión, a la que considera como una de las afirmaciones más fundamentales de la filosofía cristiana. Nos contentaremos con indicar solamente las siguientes reflexiones:

1ª El concepto propio de la existencia implica la actuación del ser o de la naturaleza en la cual se halla, y por consiguiente la esencia, como esencia, sólo incluye y significa el conjunto de determinaciones o predicados esenciales, los cuales no se identifican, ni son la misma cosa que su actuación, o sea la posición de los mismos fuera de sus causas y de la nada; pues esto se realiza o verifica por medio de la existencia o acto de existir que la causa comunica a la esencia, y que ésta no tiene por sí misma, ni de sí misma.

2ª Si el ser o existencia actual no se distingue realmente de la esencia, se seguirá que los ángeles tienen una simplicidad igual a la de Dios, o infinita; porque excluyendo, como excluyen, toda composición de materia y forma, y siendo formas simples por su naturaleza en razón de substancias, excluyen

---

[2]«*Si aliquid addatur vel substrahatur alicui numero, etiamsi sit minimum, non erit idem numerus secundum speciem, minimum enim in numeris est unitas, quae si addatur ternario, surgit quaternarius... Et similiter est in definitionibus*» (las cuales contienen y expresan las esencias de las cosas definidas); «*quia quocumque addito vel ablato, est alia definitio, et alia natura speciei.*»

toda composición en la línea y orden de substancias. Luego si excluyen también la composición de esencia y existencia, poseerán la simplicidad completa y absoluta en su esencia propia, o sea en lo que constituye su ser substancial. Luego, o hay que atribuir a los ángeles lo que es atributo de Dios, o hay que admitir que en ellos, y a fortiori, en las substancias inferiores, la esencia y la existencia se distingue realmente.

3ª La realidad o perfección que conviene y se predica de una cosa determinada, porque ha sido producida y puesta en ella por alguna causa eficiente, o como dice santo Tomás, la realidad que conviene a la cosa y se predica de ella porque *advenit ab aliquo principio extrinseco*, es distinta sin duda, de aquella realidad o perfección que conviene a la cosa por razón de su misma esencia, la cual es la causa formal e interna de esta realidad, y no causa eficiente y externa: es así que la existencia actual conviene realmente a las cosas de las cuales se predica con verdad, con relación y dependencia de la causa o causas que comunicaron la existencia a la cosa, y principalmente de Dios, que es la causa propia del ser, como ser actual; y por el contrario, las realidades o predicados esenciales convienen a la cosa por razón de su misma esencia, la cual es inmutable y no depende de las causas finitas, ni siquiera de la voluntad de Dios, en cuanto a la conveniencia y predicación verdadera de las indicadas perfecciones: luego la realidad significada por la existencia actual, cuando ésta se predica de alguna cosa, por ejemplo, de Pedro, es distinta de la realidad significada por la esencia, o sea por la palabra con que ésta o alguna de sus partes es expresada y predicada.

Un ejemplo aclarará la importancia y valor de este raciocinio. Cuando digo: «Pedro es racional», la esencia de Pedro es la causa formal y la razón suficiente interna, porque esta realidad o perfección real que llamamos racionalidad le conviene, de manera que podemos decir con verdad que esta racionalidad conviene a Pedro, porque tiene esta esencia humana. Empero, cuando digo: «Pedro existe actualmente», la esencia o humanidad que está en Pedro, no es la causa formal, ni la razón suficiente de la conveniencia del predicado, puesto que sería falso el decir que el existir actualmente conviene a Pedro, porque le conviene la esencia humana, sino que le conviene y se verifica la afirmación, porque recibió la existencia de alguna causa eficiente, y por consiguiente externa. Cuando afirmo del aire de esta habitación, que es cuerpo, y que es cálido, las realidades significadas por los predicados son distintas, porque el primero conviene al aire por razón de su esencia, al paso que el segundo le conviene por razón de alguna causa externa que produce el calor en él. Una cosa análoga sucede con la esencia y la existencia de una cosa creada, y digo análoga, porque no hay identidad o semejanza perfecta, en atención a que el calor es un accidente separable del aire sin que éste deje de existir, al paso que la existencia no puede separarse de la esencia

sin que ésta deje de existir, toda vez que este acto le conviene y lo recibe precisamente de la existencia. Mas esta disparidad no impide la semejanza o paridad fundamental en cuanto a la raíz y razón suficiente de la conveniencia y verificación de los dos predicados [3] . Y téngase presente, que la esencia y la existencia no deben concebirse como dos partes integrales de la cosa, ni menos como dos entidades completas, independientes y separables; pues la existencia, más bien que parte, es un modo de la esencia actuada: así es que podemos decir que la existencia se distingue de la esencia, no *tamquam res a re*, sino *tamquam modus a re*, a la manera que el movimiento se distingue de la cosa que se mueve.

Objeciones

Obj. 1ª Suelen objetar algunos contra esta distinción: «desde el instante que concebimos la esencia de una cosa fuera de la nada, y por consiguiente que se pone fuera de sus causas, concebimos que existe la esencia real y física, sin necesidad de concebir ninguna otra cosa: luego la esencia real no existe en virtud de alguna cosa realmente distinta, y por consiguiente no se distingue realmente de la existencia.»

Resp. Apenas concebimos que los hombres pensadores y de talento incontestable [4] , propongan semejante objeción. Decir que desde el momento que concebimos la esencia de alguna cosa como puesta fuera de la nada y

[3] Esta última razón puede considerarse como una aplicación general del raciocinio con que santo Tomás prueba que, aun en los ángeles, la existencia se distingue de la esencia, y por consiguiente con mayor razón en las substancias compuestas y materiales. He aquí sus palabras, tomadas del opúsculo De Ente et Essentia: «*Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, ut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma (essentia) vel quidditate rei, sicut a causa eficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile: ergo oportet, quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod es per se, sicut ad causam primam; ideo oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi (existendi) omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo, quod intelligentia est forma (seu essentia), et esse, et quod esse habeat a Primo Esse, quod est esse tantum: et hoc est Prima Causa, quae est Deus. Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus: ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia (angelus), sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentia, non tamen forma et materia.*»

[4] La hemos visto en la filosofía del P. Cuevas, y en el fondo coincide con la objeción que presenta Balmes, cuando dice que la esencia del hombre abstraída de su existencia queda reducida a la nada.

de sus causas, la concebimos como real y existente, sin necesidad de ninguna otra cosa, equivale a decir, que desde el momento que concebimos la esencia de alguna cosa como existente la concebimos como real y existente sin necesidad de ninguna otra cosa, puesto que es a todas luces evidente que la existencia actual, real y física de una cosa, no es más que su posición fuera de sus causas y de la nada, y en tanto se dice que una cosa tiene existencia, en cuanto y según que ha sido puesta fuera de la nada y de las causas que la contenían virtualmente. Nos parece, pues, que el descubrimiento de los objetantes es por demás extraño, y que la objeción fundada sobre semejante base no es más que una vulgar y verdadera petición de principio.

Obj. 2ª Algo más fundada y filosófica es la objeción de Suárez, que se reduce a lo siguiente: la esencia actual de Pedro v. gr. considerada con precisión de la existencia, es solamente la potencia de la cosa, o si se quiere, la potencia de Pedro; es así que la potencia de una cosa, en sí misma, no es alguna entidad y se identifica con la nada, de manera que sólo en Dios tiene alguna realidad: luego no es admisible la distinción real entre la esencia y la existencia.

Resp. La fuerza aparente de esta objeción y de otras análogas que proponerse suelen en esta materia, no tiene otro fundamento que la inexactitud de ideas, y la confusión de la potencia objetiva con la potencia subjetiva de las cosas. Bastará por lo tanto tener presente, que una esencia puede ser considerada: 1º en cuanto incluye la mera posibilidad absoluta, o en cuanto puede recibir la existencia que no tiene; y ésta es la que se llama potencia objetiva de la cosa, la cual, en este estado, no tiene realidad en sí misma, y sí únicamente en las ideas divinas; 2º en cuanto existe actualmente, es decir, cuando la consideramos realizada, o sea una entidad que posee una existencia propia, real externa, por decirlo así. De la esencia considerada del primer modo, se verifica lo que dice la objeción, es decir, que es nada en sí misma, porque es mera posibilidad o potencia objetiva de la cosa. Mas considerada del segundo modo, la esencia es una verdadera entidad actuada y puesta fuera de las causas por medio de la existencia, la cual se compara a aquella como el acto a la potencia subjetiva, en la cual se recibe, a la manera que cuando Pedro se mueve, su substancia se distingue realmente del movimiento, y se compara a éste como el sujeto a la forma, y por consiguiente como la potencia propia, real y subjetiva, al acto que perfecciona y determina aquella potencia subjetiva. En pocas palabras: entre el acto de existir o la existencia actual, y la esencia de la cosa como posible, que es su potencia objetiva, media la potencia subjetiva, es decir, la entidad positiva que constituye la esencia de la cosa que existe, aunque el existir le viene por medio de la existencia.

2.2.3. El supuesto y la subsistencia.

Las nociones fundamentales acerca de esta materia, pueden reducirse a los siguientes puntos:

1º Así como la existencia actúa, perfecciona y determina las cosas en cuanto entes o en la línea de ser, así la subsistencia actúa, perfecciona y determina las cosas en cuanto substancias, y en el orden substancial. De aquí es que los términos subsistencia, subsistir, supuesto, persona, sólo convienen y se atribuyen a las naturalezas o cosas que son substancias y no a los accidentes, por más que a estos les convenga el ser o existir. Luego el existir y el subsistir, o la existencia y la subsistencia, son dos actualidades o perfecciones reales que no deben confundirse ni identificarse.

2º La subsistencia, pues, será un modo o actualidad substancial que perfecciona y completa la substancia, haciendo que exista y pueda obrar sin dependencia ni comunicación con otro ser; *modus substantialis, vel actualitas qua substantia redditur completa, ita ut fiat sui juris quoad esse et operari.* Colíjese de esta definición:

a) que el oficio y efecto propio de la subsistencia es hacer que la substancia, como substancia, sea no sólo singular o individuo, lo cual le comunica la existencia como condición inseparable de la singularidad, sino que sea completa, es decir, que exista en sí misma y por sí misma, de tal manera que no necesite unirse ni comunicarse a otra cosa para producir las operaciones de que es capaz, atendida su naturaleza: *substantia possidet seipsam quoad esse et operari.*

b) Que no es lo mismo substancia singular o individual que supuesto o substancia subsistente, como se observa en las partes de una substancia completa, y hasta en substancias que pueden existir por sí mismas. El brazo, o la cabeza de Pedro son substancias y substancias singulares, y sin embargo no tienen verdadera subsistencia ni se pueden llamar supuestos o personas. Hasta el alma racional, a pesar de su facultad de existir separada del cuerpo, no tiene subsistencia completa, ni se pude llamar persona perfecta, ya porque es una parte de la naturaleza humana, ya principalmente porque puede y exige comunicarse al cuerpo para producir todas las funciones y manifestaciones de su actividad propia, que le corresponden o de que es capaz, atendida su naturaleza, lo cual vale tanto como decir, que no se posee a sí misma completamente *quoad esse*, y mucho menos *quoad operari.*

3º De todo lo hasta aquí expuesto, se colige que es muy probable la opinión de santo Tomás y de la mayor parte de los escolásticos, cuando afirman que la subsistencia se distingue realmente de la esencia o naturaleza substancial en que ella y por ella subsiste. Para convencerse de ello bastará tener

presentes las indicaciones siguientes:

a) Podemos concebir una esencia substancial, concreta y singularizada, por ejemplo, la naturaleza humana de Pedro, concibiéndola al propio tiempo como comunicable o capaz de comunicarse, de existir y de recibirse en otro ser, del cual reciba la posesión de sí misma *quoad esse et operari*: cosa que no sólo podemos concebir, sino que se ha realizado en la Encarnación del Verbo, el cual tomó una naturaleza humana singularizada o individual, pero no tomó su subsistencia propia o sea la personalidad humana, según la doctrina católica. De donde se infiere que, en la naturaleza humana que tiene Pedro, hay alguna realidad, es decir, la subsistencia o personalidad humana, la cual no se halla en la naturaleza humana que tiene Jesucristo.

b) Añádase a esto, que todas las razones alegadas en favor de la distinción real entre la esencia y la existencia, militan a fortiori en favor de la subsistencia; porque mientras la existencia es inseparable de la esencia, permaneciendo ésta *in rerum natura*, vemos por el contrario que pueden existir y existen *a parte rei* esencias substanciales sin subsistencia, como se ve en los ejemplos puestos de las partes substanciales y del alma racional.

4º Luego la subsistencia consiste en una realidad o entidad positiva, y no en la mera negación o carencia de comunicación y unión con otro ser, como opinaron algunos escolásticos [5] , opinión que hace más difícil la idea y concepción en la Encarnación del Verbo. Cualquiera que sea, sin embargo, la opinión que se adopte sobre la materia, siempre resulta que lo que llamamos supuesto, viene a ser como un concreto de la naturaleza o esencia substancial y de la subsistencia. Cuando ésta naturaleza o substancia está dotada de entendimiento, el supuesto recibe la denominación de persona: y así, aunque toda persona es supuesto no todo supuesto es persona.

Escolio

Con esta materia tiene relación la errónea opinión de Locke, cuando enseña que la personalidad del hombre, o al menos, la identidad personal del individuo, depende de la conciencia actual que acompaña al pensamiento [6] . Esto vale tanto como decir: 1º que los niños, antes del uso de la razón,

[5] Sabido es que Escoto y su escuela, Enrique de Gante, Durando y en general, los partidarios del nominalismo, adoptaron esta opinión, y consiguientemente negaban la distinción real entre la esencia y la subsistencia como entidad o realidad positiva.

[6] «*Puisque la conscience accompagne toujours la pensée, et que c'est lá ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soimême, et par où il se distingue de toute autre chose pensante, c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce que fait qu'un être raisonnable est toujours le même: et aussi loin que cette conscience peut s'etendre sur les actions ou les pensées dejá pasées, aussi loin s'etend l'identité de cette personne.*» Essai

no son personas humanas o carecen de identidad personal; 2º que también carecen de identidad personal ciertos dementes, y los que durante un sueño profundo no tienen conciencia de las cosas pasadas; y 3º en general, que la identidad personal está sujeta a aumento y disminución, como lo está la conciencia y memoria de las cosas pasadas.

2.3. Principios de conocimiento del ente.

El examinar los principios de conocimiento como fundamentos y criterios de la certeza, y en sus diferentes relaciones especiales con la ciencia, pertenece a la lógica. La ontología o metafísica los examina únicamente bajo un punto de vista general, es decir, investiga si existe y cuál sea el primer principio de la ciencia; o en otros términos, si existe alguna verdad primaria que pueda considerarse como la base general de los conocimientos científicos.

Para la conveniente solución de este problema conviene tener presente:

1º Que los juicios y proposiciones pueden contener y expresar, o una verdad singular, como esta proposición: «ahora llueve», o una verdad universal analítica, lo cual sucede cuando el predicado está contenido en la noción o idea del sujeto, v. gr. «el cuerpo es substancia», o una verdad universal sintética, cuando el predicado no está contenido en la idea del sujeto, como en esta proposición: «algunos cuerpos son fluidos», en la cual, si atribuimos con verdad el predicado al sujeto, no es en fuerza del análisis de éste, sino en virtud de la experiencia que nos revela esta conveniencia.

2º Cuando se pregunta si existe algún primer principio del conocimiento, la cuestión puede tener tres sentidos: 1º si existe algún principio transcendental de la verdad, o sea si existe alguna verdad primaria y universal en la cual se hallen contenidas y de la cual deriven todas las demás verdades; 2º si existe algún primer principio de demostración científica, o sea si hay algún primer principio que además de ser *per se notissimum*, sea de tal naturaleza, que por medio de él pueda ser reducido a la verdad directa o indirectamente el que niegue las demás verdades; 3º si existe alguna verdad primitiva con prioridad de suposición; es decir, si hay algún juicio que se halle como embebido e incluído implícitamente en los demás juicios del entendimiento, y que, por consiguiente, se presupone naturalmente a ellos.

A la luz de estas observaciones podemos ya resolver la cuestión propuesta en los siguientes términos:

A) Para todos los que no profesen el panteísmo y el ontologismo, es indudable que no existe para nosotros en esta vida un primer principio de

Phil., lib. II, cap. 27.

conocimiento, si se habla en el primer sentido. Solamente Dios puede apellidarse con rigurosa razón principio transcendental de la ciencia, toda vez que sólo Dios es la verdad primera, universal, absoluta e infinita, y que sólo Dios, como ser puro, perfectísimo, ilimitado, contiene todos los grados del ser, o mejor dicho, la realidad y perfección de los seres actuales y posibles, *ens realissimum*, y por consiguiente, todas las verdades. Luego siendo innegable, por otro lado, que nosotros no poseemos la intuición ni un conocimiento perfecto de Dios en esta vida, es evidente que no existe para nosotros (*quoad nos*) el primer principio transcendental de la ciencia.

B) Por lo que hace al primer principio, tanto de demostración, como de presuposición, no puede ponerse en duda que existe y que tiene lugar en lo que llamamos principio de contradicción: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.

a) Primer principio de demostración; porque la misma experiencia nos enseña que este principio es el último a que podemos llegar, siempre que se trata de resolver o analizar un raciocinio o una demostración científica, sin que sea posible pasar de él cuando se trata de resolver un raciocinio en sus elementos y principios, ni presentar un principio-base de un raciocinio, que sea anterior o superior a él. Por otra parte, la misma experiencia nos enseña también que por medio del principio de contradicción, una vez admitido podemos reducir a la verdad y a la razón por medio de demostraciones directas o indirectas, al que niega alguna otra verdad, especialmente si es verdad universal y perteneciente al orden científico. Porque debe tenerse presente que el primer principio de demostración se refiere a las verdades más o menos universales, ya sean analíticas, ya sintéticas, que son las que constituyen la ciencia y las únicas susceptibles de demostración científica propiamente dicha.

Y esta observación es suficiente para reconocer que el principio de Descartes, *cogito, ergo sum*, no puede ni debe ser reconocido como primer principio de demostración; pues, aparte de otras razones y consideraciones, siendo, como es, un juicio singular y una verdad contingente, no puede servir de base propia para los raciocinios científicos, ni para las verdades universales que constituyen la ciencia. Las verdades singulares, como expresión de hechos contingentes, se perciben, pero no se demuestran. Por esta misma razón, al resolver o analizar un raciocinio o una demostración, no llegamos al cogito de Descartes, sino al principio de contradicción, que es la base natural y lógica de todo raciocinio perteneciente al orden científico.

b) Si, como acabamos de ver, el principio de contradicción es el último que se encuentra al resolver un raciocinio en sus principios, claro es que este principio se halla incluído explícitamente y como embebido en las varias proposiciones y juicios que constituyen el raciocinio, y por consiguiente, le corresponde también la razón de primer principio de presuposición.

Por otra parte, ésta es una deducción tan lógica como inmediata de su misma constitución o naturaleza íntima. En efecto; toda vez que los elementos del principio de contradicción son las ideas de ser o ente y de no ser, es consiguiente y necesario que siendo la idea de ente la idea primitiva, fundamental y anterior a todas las demás, también sea primitivo, fundamental y anterior a los demás, el principio sobre ella basado. Luego así como la idea de ente o ser es anterior naturalmente a todas las demás, y éstas, como determinaciones y contradicciones de la idea universalísima de ente, la contienen en sí, puesto que primero es ser, que ser tal cosa; así también es necesario y natural, que en todos los demás juicios del entendimiento se halle contenido implícitamente y embebido el juicio expresado por el principio de contradicción. Por eso dice con mucha razón santo Tomás: «*Aquello que primeramente se aprende o percibe por nuestro entendimiento es el ente, cuyo concepto se incluye en todas las cosas que alguno percibe. Y por eso, el primer principio indemostrable es que no se puede afirmar y negar al mismo tiempo, el cual se funda sobre la razón (concepto o idea) de ser y de no ser, y sobre este principio se fundan todos los demás*» [7].

Suelen objetar algunos que la razón de primer principio de presuposición corresponde al principio de Descartes, más bien que al principio de contradicción; porque todo juicio formado por el hombre, sin excluir el expresado por el principio de contradicción, presupone necesariamente el pensamiento y la existencia del hombre que forma el juicio.

Los que ésta objeción presentan, revelan haber meditado muy poco sobre la naturaleza de los dos principios indicados, porque de lo contrario habrían echado de ver que los juicios formados por el entendimiento presuponen e incluyen el principio cartesiano, no porque la verdad de aquéllos dependa ni tenga conexión necesaria con la verdad de éste, sino porque en razón de actos subjetivos, presuponen el pensamiento y la existencia del sujeto, como actos y fenómenos subjetivos anteriores naturalmente al acto o fenómeno subjetivo del juicio. En otros términos: el juicio, como acto subjetivo, presupone e incluye el principio cartesiano en cuanto éste expresa un hecho de conciencia; pero el juicio, considerado como juicio, es decir, como expresivo de una verdad universal y científica, no presupone el principio cartesiano, sino que es independiente de él; al contrario de lo que sucede con el principio de contradicción, el cual se presupone y se incluye en los juicios de nuestro entendimiento, como juicios, o sea como actos que significan y expresan una verdad científica. Si digo: «el hombre es racional», este juicio,

[7] «*Illud quod primo cadit in aprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quae quis aprehendit. Et ideo, primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis; et super hoc principio omnia alia fundantur.*»

en cuanto procede de mi entendimiento, y como hecho subjetivo, presupone el pensamiento como hecho anterior en orden de naturaleza, según que el acto de juzgar presupone e incluye el acto de pensar; pero no presupone el pensamiento en cuanto expresa la verdad, pues ya sea que yo piense o que no piense, la proposición será verdadera. Por el contrario, el principio de contradicción se halla incluído en dicho juicio, como condición necesaria de la verdad que contiene; toda vez que en tanto es verdadero, y tengo por tal ese juicio, en cuanto juzgo que es imposible que una cosa sea hombre sin ser racional, porque sería y no sería al mismo tiempo.

Capítulo 3

Propiedades generales del ente

Res, aliquid, unum, verum, bonum; he aquí las cinco propiedades generales que los escolásticos señalaban en el ente. Todas ellas, no solamente no se distinguen realmente del ente, sino que son simplemente aspectos y puntos de vista varios con que nuestro entendimiento concibe los seres. Por eso se llaman propiedades transcendentales, porque identificadas como están en el ente, se encuentran y tienen lugar en todas las cosas y en todos los géneros y grados de ser.

Las tres primeras se refieren al ente considerado en sí mismo, el cual se denomina algo, *aliquid*, en cuanto está dividido de los otros; cosa, *res*, en cuanto incluye alguna esencia; porque así como una cosa, dice santo Tomás, se denomina ente por razón del ser o existencia, así se denomina *res* por razón de la esencia; uno, *unum*, en cuanto contiene indivisión por sí mismo o no está dividido en sí mismo.

La verdad y la bondad corresponden al ente por comparación y en relación de un ser a otro. El ente como cognoscible o concebible por el entendimiento, se dice verdadero, *verum*; como acto o capaz de ser apetecido por la voluntad, se denomina bueno, *bonum*.

No ofreciendo dificultad ni importancia especial las propiedades o denominaciones de *res* y *aliquid*, trataremos de la unidad, la verdad y la bondad, propiedades transcendentales, del ser que ofrecen mayor importancia filosófica.

3.1. La unidad, la identidad y la distinción.

Reduciremos a los siguientes puntos el análisis de estas nociones ontológicas:

1º La unidad, como propiedad transcendental, puede decirse que es la indivisión del ente en muchos entes del mismo género. La unidad, pues, incluye por una parte, una entidad positiva, *ens*, y por otro lado, la negación de la división, *indivisum*. Pero esta indivisión que constituye la unidad transcendental, excluye la división en muchos seres iguales al que tiene la unidad, y no la división en seres pertenecientes a diferente orden; y por eso en la definición se ponen las palabras en muchos entes del mismo género. Así, por ejemplo, Pedro, aunque se puede dividir en alma y cuerpo, o en cabeza, tronco, brazos, &c., no se puede dividir en muchos Pedros o individuos humanos, y en esta indivisión consiste su unidad transcendental.

2º De aquí se infieren dos cosas: 1ª que la unidad transcendental de un ser no es incompatible con la composición real del mismo; puesto que aunque algún ser, v. gr., el hombre, una planta, sean compuestos de partes múltiples y varias, esto no quita que se diga con verdad que hay un hombre, una planta; 2ª que la unidad transcendental se identifica con la unidad numérica o individual del ser; porque todo ente que es uno con unidad transcendental, es también uno con unidad numérica o individual, la cual envuelve la indivisión del ser en sí, y su consiguiente división de los demás seres que no son él.

De aquí se colige que el mismo ser, por ejemplo, el hombre, se puede decir uno: 1º con unidad transcendental, en cuanto incluye indivisión en sí mismo, o sea la indivisión en *plura ejusdem generis*; 2º con unidad numérica, en cuanto está dividido de los demás seres individuales o singulares; 3º con unidad cuantitativa, en cuanto tiene aptitud o capacidad para ser principio y elemento de un número de hombres, o sea parte de una multitud del mismo género.

3º En conformidad con la doctrina expuesta, podemos distinguir dos especies de unidad, una que llamaremos unidad de simplicidad, y otra que llamaremos unidad de composición. La primera incluye la indivisión absoluta y perfecta del ser, de manera que éste, además de excluir la división en muchos seres del mismo género, excluye también la divisibilidad en seres de diferente género, y también toda distinción de partes. Así es, que esta unidad de simplicidad sólo conviene a Dios, acto puro que excluye toda composición y distinción de partes. La segunda conviene a todo ser que incluye partes realmente distintas; de donde se infiere que a todo ser o naturaleza creada sólo le conviene la unidad de composición, ya por razón de la distinción real entre la esencia y la existencia, en la hipótesis de la verdad de esta opinión,

ya por razón de la distinción entre la substancia y los accidentes, la cual tiene lugar hasta en los seres más simples por su naturaleza, como los ángeles y el alma racional.

Esta unidad de composición se puede llamar metafísica, si las partes del ser, aunque distintas realmente, son inseparables, como la esencia y la existencia en las substancias finitas; o por el contrario, se llamará física, si las partes, además de distintas, son separables, como el cuerpo y el alma en el hombre: se llamará moral, la que se refiere a un ser cuyas partes sólo se unen moralmente, de manera que en realidad, no sólo son distintas, sino que están separadas de hecho, como una familia, un ejército. Finalmente, la unidad, que sólo conviene a la cosa en virtud del modo con que nuestro entendimiento la concibe, como la unidad específica o genérica, se llamará unidad lógica.

4º Hay también unidad *per se*, y unidad *per accidens*. Decimos que el ser es *unum per se*, cuando está constituido por una substancia que es una esencia completa y específica en su género, bien sea substancia simple, como los ángeles, bien sea substancia compuesta, como el hombre, o el animal. Por el contrario, *unum per accidens* se dice, o bien del ser significado y expresado por un término que abraza una esencia substancial en cuanto modificada por un accidente extraño a la misma, como filósofo, que significa la esencia substancial del hombre con la filosofía; o bien, con más propiedad, del ser que es divisible y que envuelve pluralidad de partes separadas y existentes por sí mismas, como una familia, un ejército: en éste último sentido, la unidad *per accidens* coincide con la de composición moral.

5º Con la unidad tiene afinidad y se halla relacionada la identidad, la cual puede definirse: la conveniencia de una cosa consigo misma. De manera que la identidad es la misma unidad de la cosa, en cuanto que nuestro entendimiento por medio del poder y fuerza de abstracción que posee, concibe algún ser bajo un doble punto de vista, y como si dijéramos, en dos momentos.

De aquí las locuciones y proposiciones que expresan ésta identidad, como cuando decimos: «Pedro es idéntico consigo», «este hombre es el mismo que vino ayer», &c.

Luego la identidad es susceptible de las mismas divisiones que la unidad, cuya naturaleza y condiciones sigue. Conviene, sin embargo, tener presentes las siguientes divisiones o clases de identidad.

a) Identidad física y moral. La primera tiene lugar cuando la substancia de una cosa permanece la misma según su realidad física, o sin experimentar ninguna mutación, aumento o disminución en la substancia, como sucede en los ángeles y el alma racional. La segunda, cuando hay alguna mutación en la misma substancia, pero permaneciendo la misma, o bien, según la opinión vulgar, fundada en la permanencia de la forma externa, como cuando un edificio se renueva por partes; o bien porque las partes que se suceden se hallan

sometidas y subordinadas a una forma substancial interna que determina el ser substancial y específico de la cosa, como sucede en el hombre que permanece el mismo, porque las partes del cuerpo que se renuevan sucesivamente son informadas por una misma alma que les comunica el ser humano, como forma interna, esencial y substancial del hombre. La primera, puede también apellidarse identidad material, y la segunda, identidad formal.

b) Hay también la identidad genérica, específica y numérica, de las cuales se habló ya en la lógica.

c) Identidad real y de razón. La primera existe entre las cosas que *a parte rei* se identifican, pero que nosotros concebimos, representamos y expresamos por medio de conceptos y términos diferentes, como la animalidad y racionalidad, las cuales, según existen en el hombre, son una misma entidad, pero corresponden a dos conceptos diferentes en nuestro entendimiento. La segunda se verifica entre dos cosas, de las cuales la una, ni existe, ni se puede concebir sin la otra: y así diremos que hay identidad de razón entre el hombre y el animal racional.

d) Identidad adecuada e inadecuada. Pedro tiene identidad adecuada o perfecta consigo mismo, porque es identidad que abraza todo el ser y todo lo que en sí contiene.

El número cinco tiene identidad inadecuada o incompleta con el número tres, que se incluye en él, y con la unidad, que es su principio. En general, puede decirse que el todo tiene identidad inadecuada con sus partes.

6º Así como la pluralidad se opone a la unidad, así a la identidad se opone la distinción, a la cual, en consecuencia, pueden acomodarse las divisiones atribuidas a la identidad. Conviene, no obstante, tener presentes las siguientes:

a) La distinción real, es la que conviene a las cosas independientemente y con anterioridad a la concepción de nuestro entendimiento. Distinción de razón o mental, la que sólo les conviene en virtud de nuestra concepción o de la facultad que tiene nuestro entendimiento de concebir y representarse una misma realidad bajo diferentes puntos de vista parciales, como cuando distinguimos con el entendimiento en la esencia del hombre la animalidad y la racionalidad, o concebimos en Dios la sabiduría como distinta de la omnipotencia.

b) Si ésta distinción de razón tiene fundamento en la cosa o entidad real a causa de su perfección relativa o absoluta, por razón de la cual incluye virtualmente la perfección de otros seres inferiores, como sucede en los ejemplos puestos, se llama distinción *rationis ratiocinatae*, y también distinción virtual. Si carece de este fundamento real por parte del objeto, se llama *rationis ratiocinantis* o *pure mentalis*, como la distinción entre hombre y animal racional.

c) La distinción real, si se refiere a dos o más substancias, se denomina substancial; y además completa o incompleta, según que estas substancias son esencias completas y específicas, o no. La distinción entre una substancia y un accidente, como entre el hombre y la ciencia que posee, o entre dos accidentes, como entre el movimiento y la ciencia, se llama accidental. Si la distinción se refiere a una substancia o accidente con respecto a algún modo de ser de los mismos, se llamará modal, como la distinción entre la esencia y la subsistencia, entre el movimiento y su velocidad.

d) Cuando la distinción entre dos cosas abraza, además de la numérica, la específica, suele llamarse diversidad: en este sentido decimos que Pedro y un caballo son diversos, pero que Pedro y Pablo son simplemente distintos.

e) Se deduce de lo dicho que la distinción numérica o individual, no es incompatible con la identidad específica o genérica, y por consiguiente, esencial: así, aunque Pedro y Pablo son distintos individualmente, pueden decirse idénticos esencialmente, en cuanto que tienen la misma esencia específica.

Escolio

La cuestión relativa al origen propio de la unidad numérica, o sea al principio de individuación, es una de las más difíciles y controvertidas en la metafísica. Santo Tomás señala como principio de individuación en las substancias materiales, la materia en cuanto afectada y determinada por la extensión, *materia signata quantitate*, o sea la materia en cuanto modificada por las dimensiones que le corresponden, habida razón de la forma substancial que recibe. Esta opinión no carece de sólido fundamento; porque la individuación, como identificada con la naturaleza del individuo, debe traer su origen de alguno de sus principios esenciales, que son la materia y la forma substancial. A la forma le pertenece ser y es realmente principio de la unidad y distinción específica, y no de la numérica: luego ésta última sólo puede proceder, como de primer origen, de la materia. Empero la materia por sí misma es indiferente y potencial para todas las determinaciones, y por consiguiente, no incluye *ex se ipsa* ninguna distinción ni individuación. Mas si consideramos que esta materia, al recibir una forma substancial determinada, recibe por razón de ésta una cantidad y dimensiones determinadas, para cuya recepción estaba preparada, a las cuales decía orden, y las mismas que exigía en virtud de las disposiciones y modificaciones previas introducidas en la materia antes de recibir la nueva forma, tendremos el principio de la individuación de la nueva substancia en la materia *signata quantitate* de santo Tomás.

La dificultad del problema ha dado origen, por lo demás, a multitud de soluciones entre los escolásticos, buscando y señalando unos el origen de

la unidad numérica en la existencia actual, otros en la esencia, estos en la hecceidad, aquellos en la causa eficiente, y algunos, finalmente, en la colección de los accidentes que modifican el individuo.

3.2. La verdad transcendental.

En atención a que en la lógica se ha hablado ya de la verdad, especialmente en sus relaciones con nuestro entendimiento como medio de conocer los objetos, nos limitaremos aquí a exponer brevemente lo que a la verdad transcendental pertenece.

1º Lo que en filosofía se llama *verum transcendentale*, es el ente en cuanto dice orden al entendimiento; y por consiguiente, la verdad transcendental o metafísica no es más que la misma entidad o realidad de cualquiera cosa, en cuanto adecuada o conforme con el entendimiento divino, que es su causa, su razón suficiente y su tipo primordial por medio de las ideas de todos los seres existentes y posibles que preexisten *ab aeterno* en la inteligencia de Dios.

2º Esta misma entidad y realidad de la cosa que se denomina verdadera con verdad transcendental o metafísica, primario por respecto y con relación al entendimiento divino, recibe secundario o en segundo término esta misma denominación, por respecto y con relación al entendimiento humano, o mejor dicho, al entendimiento creado, en cuanto que toda entidad real puede ser conocida por éste, y consiguientemente tiene aptitud para determinar la conformidad o ecuación entre el entendimiento creado y la entidad real que le sirve de objeto. Por eso dice con razón santo Tomás, que las cosas naturales o existencias finitas se hallan como colocadas entre dos entendimientos; a saber, entre el entendimiento divino, al cual se refieren *per se et primario*, en razón a que de él dependen y en él se hallan las ideas típicas que expresan, contienen y miden el ser de las mismas; y el entendimiento creado, al cual se refieren *per accidens et secundario*, porque pueden ser por él conocidas, y por consiguiente tener ecuación con él, como sucede cuando son verdaderos los juicios formados por el entendimiento acerca de ellas. De aquí es que la verdad transcendental de las cosas sirve de medida a la verdad de nuestro entendimiento, al paso que el entendimiento divino constituye la medida de la verdad transcendental, o sea de la realidad de las cosas finitas y existentes [1] . «El sol es cuerpo»: este juicio es verdadero, porque se conforma con la

[1] «*Ex quo patet*», dice santo Tomás, «*quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis... Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur;*

realidad o verdad metafísica del sol; «este metal es verdadero oro» porque tiene la esencia o realidad que corresponde a la idea de oro preexistente en el entendimiento divino. En el primer caso, la entidad o realidad de la cosa sirve de medida y de regla para la verdad de nuestro entendimiento, el cual recibe la denominación de verdadero al juzgar así, porque se conforma con la realidad de la cosa; en el segundo, esta misma realidad de la cosa recibe la denominación de verdadera, en virtud y a causa de su conformidad o ecuación con el entendimiento divino, el cual viene a ser su regla, su razón y su medida, en virtud de la idea que contiene, expresa y predetermina el ser propio y los caracteres o atributos del oro, como esencia distinta de todos los demás seres.

3º De lo dicho hasta aquí se infiere: 1º que la verdad transcendental o metafísica incluye en su concepto total la entidad de la cosa por un lado, y por otro, su comparación o relación con algún entendimiento; 2º que ésta relación, considerada *ex parte fundamenti*, es la misma entidad de la cosa, y considerada formalmente o como relación actual, es una relación pura de razón; y por consiguiente, que la verdad transcendental o metafísica no añade ninguna realidad positiva a la cosa denominada verdadera, sino que es la misma y única realidad, la cual, considerada en sí misma y con precisión de toda comparación, se llama ente, y considerada con relación o comparada con algún entendimiento, se llama verdadera; 3º que en consecuencia de esto, la verdad transcendental, tomada en sentido adecuado y completo, puede definirse: la entidad de la cosa según que es actualmente y *per se* conforme con el entendimiento divino, y capaz de determinar la ecuación y conformidad del entendimiento humano.

4º Considerada la verdad transcendental por parte de su relación con el entendimiento humano, o sea en cuanto que tiene aptitud y capacidad para determinar en éste la verdad formal o de conocimiento, se identifica y coincide con la inteligibilidad o cognoscibilidad de la cosa; porque la verdad es que una cosa, en tanto es cognoscible para nosotros, en cuanto y porque tiene una entidad o ser capaz de fundar y constituir la ecuación objetiva de nuestro entendimiento, sirviendo de regla, de término y de medida en orden a la verdad de sus juicios. Y esto es tanta verdad, que hasta las cosas que en sí mismas no son entes, como las privaciones y negaciones, sólo son cognosci-

---

secundum enim adaequatationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum, dicitur res vera in quantum nata est de se facere veram existimationem... Prima autem ratio veritatis, proprius inest rei quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde etiamsi intellectus humanus no esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum.» QQ. Disp. De Verit., cuestión 1ª, art. 2º.

bles por nosotros, por comparación a algún ente real, al cual se refieren de una manera u otra.

5º Si comparamos ahora la doctrina aquí consignada, con lo que en la lógica dejamos expuesto acerca de la verdad, resultan los siguientes importantes

Corolarios

1º Una verdad transcendental puede decirse mayor o más perfecta que otra; pero la verdad lógica o de conocimiento es indivisible absolutamente. La razón de la primera parte es que la verdad metafísica puede denominarse mayor o menor, más o menos perfecta, del mismo modo y en el mismo sentido en que aplicamos estas locuciones a los diferentes seres o naturalezas, toda vez que la verdad transcendental es la misma entidad de la cosa con la cual se identifica *a parte rei*. La segunda parte no es menos evidente; porque consistiendo la verdad de conocimiento en la conformidad de la inteligencia con el objeto, si existe esta conformidad, habrá verdad lógica, y en el caso contrario habrá falsedad de conocimiento; y entre la conformidad y la no conformidad de una cosa con otra no hay medio.

2º La verdad de nuestro conocimiento sólo está sujeta a mutación con relación y dependencia de la mutación del objeto. Consistiendo esta verdad en la conformidad del entendimiento con la cosa conocida, claro es que si cambia ésta, debe cambiar también la primera para que persevere el conocimiento como verdadero, según es fácil observar en las proposiciones singulares y contingentes. Si digo: «ahora llueve», la proposición pasará a ser falsa, si cesando la lluvia, formo el mismo juicio, porque en este caso la conformidad con el objeto real ha pasado a ser disconformidad. De aquí se deduce que las verdades de conocimiento que se refieren a objetos necesarios e inmutables, o que contienen y expresan las relaciones necesarias y esenciales de los objetos, son inmutables de su naturaleza, *ex se*, por lo mismo que son inmutables los objetos a que se refieren, como cuando digo: «Dios existe», «el vicio es vituperable», «el alma del hombre es inmortal».

3º Luego es tan absurda como contraria a la religión cristiana la doctrina de Cousin y otros partidarios del moderno eclecticismo, cuando enseñan que no existe ninguna verdad completa y absoluta que excluya todo error, ni error alguno que no incluya alguna parte de verdad. Esto vale tanto como decir que hay algo de verdad, y que no son completamente erróneas las siguientes proposiciones: «Dios no existe», «el honrar a los padres es un vicio», «la blasfemia contra Dios es buena y laudable», &c. Creemos que esto basta y sobra para juzgar esta teoría de la verdad incompleta y progresiva, que el eclecticismo ha tomado del panteísmo hegeliano.

4º Luego la verdad transcendental puede definirse o explicarse bajo tres puntos de vista. Hemos dicho, en efecto, que esta verdad: 1º se identifica con el ser mismo de la cosa; 2º incluye relación o comparación con algún entendimiento; 3º es causa y medida de la verdad de nuestro entendimiento. Considerada bajo el primer punto de vista, puede definirse con san Agustín, diciendo que «*verum est id quod est*»; bajo el segundo, con san Anselmo, diciendo que la verdad es una conformidad o ecuación perceptible por sólo el entendimiento, «*rectitudo sola mente perceptibilis*»; bajo el tercer punto de vista la define san Agustín: «*veritas est qua ostenditur id quod est*».

3.3. La bondad, la perfección y la belleza.

3.3.1. La bondad y la perfección.

1º La bondad.

La bondad, como propiedad transcendental del ente, es la apetibilidad del mismo, *appetibilitas entis*, o sea la entidad y realidad de la cosa según que tiene aptitud o capacidad para ser amada o apetecida. Por eso la bondad transcendental se convierte con el ente, del cual no se distingue sino con distinción mental o de razón, lo mismo que la verdad transcendental. En este sentido y por esta razón dice san Agustín que «*in quantum sumus, boni sumus*».

El bien no puede ser apetecido actualmente o de hecho, sino a condición de ser conocido previamente por el apetente; y de aquí el apotegma, *nihil volitum quin praecognitum*. Téngase presente, no obstante, que éste conocimiento no es más que una condición *sine qua non* de la bondad actual y formal, o mejor dicho, de la bondad *prout actu, et hic et nunc appetibilis*; pero no de la bondad en sí misma, ni de la apetibilidad fundamental del ente; porque éste es apetecible, *res appetibilis*, independientemente de nuestro conocimiento y con anterioridad al mismo, como es anterior al acto de conocer, el mismo ente real con el cual se identifica.

Por esta razón, el bien es susceptible de las mismas divisiones que el ente, pudiendo señalar y distinguir el bien absoluto y el bien relativo; el bien substancial y el bien accidental; el bien espiritual y el bien material, &c. También puede dividirse:

a) En bien físico o material, el cual perfecciona alguna cosa según su ser físico, como la salud, la fuerza, la hermosura; y bien moral, que la perfecciona bajo el punto de vista de la moralidad, como la justicia; bien intelectual, que

perfecciona algún ente en el orden intelectual, como la ciencia.

b) En bien natural, que perfecciona al ser considerado en el orden de la naturaleza o como sujeto a la influencia de las causas naturales, como los bienes que se acaban de citar: y bien sobrenatural, que es el que sobreviene a un ente por la acción e influencia de una causa superior a la naturaleza, perfeccionándole en el orden de la gracia, como la fe teológica, la gracia santificante, &c.

c) Otra división importante de la bondad, es la que se refiere al bien útil, deleitable y honesto. El primero es el que se apetece *non propter se*, es decir, no por la apetibilidad o bondad que en sí mismo tiene, sino con relación a otra bondad, o como medio para conseguir algún otro bien: tal sucede en la medicina amarga o repugnante, la cual se apetece únicamente como medio para conseguir la salud. Bien deleitable se llama alguna cosa, en cuanto que produce satisfacción y descanso del apetito, como la comida agradable respecto del apetito sensible, la tranquilidad de conciencia respecto del racional. Bien honesto, se dice del objeto que es apetecible *propter se*, o sea por la bondad interna que en sí encierra, prescindiendo de su relación como medio, sea para la consecución de otro bien, sea para la satisfacción del apetito. Bajo este punto de vista, el bien honesto puede llamarse absoluto o perfecto, así como los otros dos pueden decirse bienes relativos e imperfectos.

Nótese empero que estos tres bienes no son opuestos de su naturaleza, toda vez que pueden hallarse reunidos en un mismo objeto. Así, por ejemplo, la virtud es a un mismo tiempo bien útil, en cuanto sirve para conseguir la posesión de Dios; es deleitable, en cuanto que produce satisfacción moral de la voluntad y la conciencia; bien honesto, porque es conforme a la razón y naturaleza humana, y contiene una bondad interna y esencial.

De aquí se colige, que en realidad y hablando en rigor filosófico, sólo el bien honesto encierra bondad verdadera y esencial, y merece por consiguiente el nombre de bien; pues las cosas útiles y deleitables, sólo pueden denominarse buenas con subordinación al bien honesto.

2º La perfección.

No es raro confundir o tomar como sinónimos la perfección y la bondad, lo cual no carece de algún fundamento filosófico, en atención a que cuanto una cosa es más perfecta, tanto con mayor apetibilidad se ofrece o presenta a nosotros [2] . Esto no obstante, y bajo otro punto de vista, la perfección

[2]Bajo este punto de vista, y en este sentido, dice santo Tomás: «*Ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile; manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem.*»

añade algo a la bondad, y por consiguiente se distingue de ella según nuestro modo de concebir. Todo ser, en el mero hecho de existir, y en cuanto existe, es bueno; pero perfecto, en el sentido riguroso y absoluto de la palabra, es aquel ser que contiene la suma de las realidades de que es capaz, atendida su propia naturaleza. Sólo diremos que un hombre es perfecto, en sentido riguroso y absoluto, cuando, además de la naturaleza humana, tiene todos los accidentes físicos, morales, espirituales, naturales y sobrenaturales de que es capaz.

De aquí se infiere, que según la naturaleza y condición de las realidades que puedan hallarse en un ser, resultan varias especies de perfección, la cual, por consiguiente, puede dividirse en perfección

a) Esencial y accidental: la primera consiste en la reunión o suma de las realidades y determinaciones que constituyen la esencia de una cosa, como el cuerpo y el alma racional, o la animalidad y racionalidad, con respecto al hombre. La segunda se constituye por las realidades y determinaciones que sobrevienen a la esencia, ya sea que estas determinaciones sean posteriores a la esencia en orden de tiempo, como la ciencia, o sólo en orden de naturaleza y según nuestro modo de concebir, como las potencias o facultades naturales.

Por lo mismo que las realidades o determinaciones accidentales presuponen necesariamente la esencia, la denominación absoluta de perfecto, corresponde en primer término al ser por razón de las determinaciones accidentales; así como por el contrario, la denominación de ente le corresponde en primer término por razón de las determinaciones o predicados esenciales. Si consideramos en Pedro lo que constituye la naturaleza humana, tenemos lo suficiente para llamarle ente o ser absolutamente; pero para denominarle absolutamente perfecto, necesitamos considerar en él, además de la naturaleza o esencia, la ciencia, la virtud, la hermosura, la salud, &c. Esto y no otra cosa querían significar los antiguos escolásticos, cuando decían que las cosas, en cuanto tienen la esencia, pueden y deben denominarse *entia simpliciter*, y *bona secundum quid*; y por el contrario, las mismas cosas, en cuanto tienen modificaciones y realidades accidentales, además de la esencia, se pueden denominar *bona simpliciter*, y *entia secundum quid*.

La perfección accidental, cuando se refiere a las facultades o fuerzas para obrar, se llama perfección de virtud, *perfectio virtutis*; cuando se refiere a la consecución del fin total y último, recibe el nombre de *perfectio finalis*.

b) Se divide también la perfección en simple y mixta, o como decían los antiguos, en perfección *simpliciter simplex*, y perfección *simplex secundum quid*. Llámase perfección *simpliciter simplex*, aquella realidad que no envuelve en su concepto ningún defecto o no ser, sino pura realidad positiva, como la sabiduría, entendimiento, voluntad, &c. La segunda se aplica a las cosas que en su concepto propio envuelven alguna imperfección o modo de no ser, como

la razón, en cuanto facultad de raciocinio, la sensibilidad, &c.

c) Llámase perfección formal la que se halla en una cosa según el modo de ser propio, formal y explícito que le corresponde; así decimos que la razón es una perfección formal del hombre; virtual, la que se encuentra en un ser, no según su entidad formal, peculiar, y por decirlo así, circunscrita, sino de una manera potestativa o virtual, y esto puede suceder, o bien porque y en cuanto una cosa puede producir el ser de otra, en cuyo sentido la perfección del efecto se contiene virtualmente en su causa eficiente; o bien porque puede producir el efecto producible por otra causa, en cuyo sentido el sol contiene virtualmente al fuego; eminente, se dice la perfección o realidad que contiene en sí de una manera más elevada y noble, lo que hay de perfección o realidad en alguna naturaleza inferior: en este sentido y de esta manera la intelección intuitiva de Dios contiene *eminenter* la intelección discursiva o de raciocinio que compete al hombre.

3.3.2. La belleza.

Excusado es decir que en un compendio elemental no es posible presentar una verdadera teoría de la belleza, debiendo circunscribirse a breves indicaciones, cuales son las siguientes:

1ª La belleza, aunque no se distingue realmente (*a parte rei*) de la bondad, toda vez que ninguna cosa puede decirse con propiedad bella, sino a condición de ser buena, se distingue, no obstante, según nuestro modo de concebir. El concepto de bien envuelve solamente por parte del objeto la relación con el apetito, o sea la apetibilidad: pero el concepto de bello, añade la relación a la facultad cognoscente. De aquí es que para decir con verdad que una cosa es buena, basta que haya cierta ecuación y relación entre ella y la facultad apetente, o lo que es lo mismo, que ésta se complazca en el objeto; pero no decimos que es bella, sino a condición que resulte cierta complacencia y satisfacción en el sujeto en virtud y por razón del simple conocimiento o percepción de la cosa [3] ; y esto de manera que la percepción o conocimiento de la cosa no sea una simple condición *sine qua non*, como sucede respecto de la complacencia en el bien, sino que la complacencia sea como un efecto

[3] Estas indicaciones se hallan en perfecto acuerdo con la doctrina de santo Tomás, cuando escribe: «*Pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus... Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur, id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cujus apprehensio placet*». Sum. Theol. 2ª, 2ª cuest. 17, art. 1º, ad. 3.

inmediato, directo y peculiar de la misma percepción de la cosa.

2ª La belleza, pues, considerada objetivamente, no es ni la entidad de la cosa en cuanto simplemente cognoscible por el sujeto, bajo cuyo punto de vista constituye el *verum*; ni tampoco la entidad de la cosa como simplemente apetecible o proporcionada y capaz de atraer e inclinar el apetito, bajo cuyo punto de vista constituye el *bonum*; sino que es la entidad o realidad de la cosa, en cuanto capaz de determinar cierta complacencia *sui generis* en el sujeto que la percibe, precisamente en cuanto que la percibe y porque la percibe o conoce. Así es que podemos decir que la belleza participa de la verdad y de la bondad transcendental, sin ser ninguna de las dos determinada y exclusivamente, y hasta pudiera apellidarse la bondad de lo verdadero, un reflejo de la verdad, *splendor veri*, como la definen algunos.

3ª Santo Tomás hace consistir la belleza en la debida proporción, lo cual vale tanto como decir que la belleza se constituye por la combinación conveniente de la unidad con la variedad o multiplicidad. La pluralidad de partes o multiplicidad de elementos que entran a constituir el objeto bello, puede ser, o real, como sucede en el hombre, en una pintura, &c., que consta de partes realmente distintas y subordinadas a la unidad; o meramente de razón y virtual, como sucede en Dios.

En nuestra opinión, cuando santo Tomás hace consistir la belleza en la debida proporción, o sea en la combinación conveniente de la unidad con la multiplicidad, debe entenderse esto de la belleza puramente objetiva y en sentido inadecuado; porque si consideramos la belleza adecuada y completa, o sea en cuanto abraza todas las condiciones necesarias para que se verifique su noción, la belleza incluye además una relación armónica entre el objeto que se denomina bello y el espíritu que lo percibe. Si bien se reflexiona, en todos los objetos que apellidamos bellos, ya pertenezcan estos al orden sensible y material, ya al orden inteligible y espiritual, siempre existe en ellos alguna conformidad, semejanza, analogía, relación, armonía, o llámese como se quiera, con alguna o algunas de las propiedades y atributos de nuestro espíritu. Unas veces el objeto bello estará en relación armónica y tendrá cierta analogía con las substancialidad de nuestra alma, otras con su espiritualidad e inmaterialidad; tal objeto bello será una especie de imagen de su actividad y movimiento, tal otro tendrá cierta analogía con su libertad, o con su perfectibilidad, o con su sociabilidad, &c. Así, pues, aunque debe rechazarse como insostenible la opinión de los que reducen la belleza a un fenómeno puramente subjetivo, negándole todo valor objetivo, debe admitirse, sin embargo, que el concepto integral de la belleza se halla subordinado de alguna manera y recibe su complemento del sujeto o del espíritu humano, en virtud de la relación o proporción más o menos explícita, más o menos completa, que entre éste y el objeto bello existe.

4ª La belleza puede dividirse en absoluta o ideal y relativa. La primera sólo se halla en Dios, «*el cual*», dice santo Tomás, «*se dice bello, como causa que es de la consonancia y claridad de todas las cosas*». En efecto: sólo Dios, como belleza infinita, excluye toda deformidad, no de otra manera que excluye todo mal por ser bondad infinita, y todo error por ser verdad infinita. Añádase a esto, que en él se encuentra en sumo grado la noción objetiva de la belleza; por una parte, es unidad absoluta y perfecta, porque es el ser puro y simplicísimo; por otra parte es pluralidad o variedad infinita, porque contiene todas las perfecciones posibles. También puede y debe apellidarse belleza ideal, en cuanto y porque es el ejemplar absoluto y arquetipo de toda belleza; y de aquí procede que los seres finitos se denominen bellos y lo sean más o menos, a medida y proporción que se aproximan o apartan del ideal infinito de la belleza, que sólo Dios alcanza y posee toda su realidad. De aquí es también, que toda belleza perteneciente o existente en un objeto fuera de Dios o distinto de Dios, sólo constituye y debe apellidarse belleza relativa.

5ª Esta belleza relativa que se encuentra en las criaturas, recibe diferentes denominaciones tomadas de los diferentes seres y modos de ser a que se refiere; de aquí las divisiones y nombres de belleza sensible, belleza espiritual o inteligible, belleza moral, &c.

6ª La facultad de lo bello, en el hombre, puede decirse compleja; porque además de la razón, facultad primaria y fundamental para la percepción de la belleza, incluye o exige la imaginación. La experiencia, de acuerdo con la ciencia, enseña que la percepción y producción de la belleza, y especialmente de la que se refiere a las cosas sensibles y materiales, exigen condiciones y cualidades especiales de imaginación. La predisposición innata y la aptitud natural para percibir y discernir la belleza en los objetos, suele llamarse sentimiento de lo bello; y la facultad compleja, en cuanto educada y desarrollada por el ejercicio y las reglas racionales del arte, constituye el gusto.

7ª La ciencia que tiene por objeto la belleza, se llama ordinariamente Estética, y puede definirse: El conocimiento científico de lo bello y de sus formas y manifestaciones. Es oficio propio de ésta: 1º investigar científicamente la naturaleza, elementos, propiedades y formas varias de la belleza; 2º exponer y desarrollar en general los caracteres propios de la belleza en su doble manifestación fundamental fuera de Dios (belleza de la naturaleza, belleza del arte o artística), considerándolas, ya objetivamente o en sí mismas, ya subjetivamente o por parte de las condiciones y cualidades subjetivas que son necesarias para la percepción y producción de la belleza; 3º tratar de la belleza aplicada a la arquitectura, escultura, pintura, música y demás bellas artes. Para dilucidar con acierto estos puntos, conviene estudiar y conocer la historia del arte, así como para discutir y dilucidar con acierto los problemas

filosóficos conviene conocer la historia de la filosofía.

8ª Cuando en el objeto se realizan de una manera especial o superior las condiciones de la belleza objetiva, y ésta es percibida con viveza e intensidad, de manera que la percepción vaya acompañada de cierta especie de estupor y arrobamiento, el objeto bello pasa a ser sublime.

3.4. El mal.

Aunque lo dicho acerca del bien puede servir de punto de partida y también de luz para investigar y conocer la naturaleza del mal, vamos a condensar el pensamiento de la filosofía cristiana sobre esta materia en las siguientes reflexiones:

1ª Si tomamos el mal en sentido concreto y adecuado, o lo que es lo mismo, como el concreto resultante del sujeto y la forma, significa un ser privado de alguna forma, realidad o perfección positiva que le compete atendida su naturaleza; y en este sentido, puede definirse: «*una naturaleza privada de alguna perfección que le es debida*»: «*natura privata perfectione sibi debita*».

Si se toma el mal *formaliter*, o sea por la razón propia y abstracta de mal, como forma denominante, el mal no es otra cosa más que la «*carencia o privación de alguna perfección en el sujeto al cual compete según el orden de la naturaleza*»: «*carentia perfectionis in subjecto cui debetur.*»

De aquí se infiere que el mal, considerado *formaliter* y en sí mismo, con precisión del sujeto, envuelve el concepto de no ser; pero al propio tiempo presupone y connota algún ser positivo y real en el cual existe y en el cual se funda. En este sentido dice con mucha razón santo Tomás, que «*malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens*».

2ª Para mejor inteligencia de esto, así como de otros problemas análogos, conviene notar que la privación dice orden a dos entes positivos. En primer lugar, dice orden al ser o realidad cuya exclusión envuelve; y en segundo lugar, a otro ser o realidad que no excluye, sino antes bien la supone y afirma: por ejemplo, la ceguera, por una parte, excluye enteramente la vista, que es una realidad positiva; y por otra, afirma o presupone el animal, como sujeto en el cual se verifica o tiene lugar la carencia de la vista. Aplicando esta doctrina al mal, el cual se opone al bien, y por consiguiente al ser, con el cual se convierte o identifica el bien, vemos que por una parte, envuelve la carencia y exclusión de algún bien, y por consiguiente de algún ser determinado, y bajo este punto de vista, el mal puede llamarse no-ser: por otro lado, el mal envuelve o dice necesariamente relación al sujeto o naturaleza en la cual se

realiza esa carencia o falta de aquel bien particular, y bajo este punto de vista, el mal es algo positivo y real [4] .

3ª De la doctrina expuesta se deducen dos corolarios importantes: 1º que el mal se funda en el bien, y es un efecto de éste; 2º que el mal no tiene causa *per se* y directa o propia.

La verdad del primer corolario, por más que a primera vista parezca una paradoja, viene a ser una aplicación lógica de la doctrina consignada acerca de la naturaleza del mal. Toda vez que el mal, en sí mismo y tomado formalmente, es la privación o carencia de algún bien particular que debería existir en una naturaleza dada, claro es que esta naturaleza viene a ser el sujeto, y por consiguiente el fundamento de la privación, como lo es del bien o perfección particular excluido de la privación. Por otra parte, es claro que una naturaleza cualquiera no puede ser privada de tal o cual perfección que le es debida, sino mediante el influjo de la causa A o B: por ejemplo, Pedro no puede experimentar la carencia o privación de la vista, carencia que constituye un mal físico, sino por la acción de alguna causa positiva que impida o destruya la vista; es así que toda causa positiva y real, por el mero hecho de serlo, es un bien, puesto que todo ente es bueno: luego podemos decir con verdad, y con santo Tomás, que la causa del mal es el bien: «*causa mali est bonum*».

La razón y fundamento del segundo corolario es que el mal, en cuanto mal, no puede ser deseado, ni entrar en la intención, sea natural y espontánea, o sea libre y refleja de ninguna causa; pues toda causa operante obra para conseguir o realizar algún bien, por más que suceda alguna vez que el bien intentado sea un mal verdadero y real, y sólo un bien aparente.

En resumen: 1º el mal se funda en el bien, porque presupone y envuelve necesariamente la entidad y bondad consiguiente del sujeto; pues si la privación que incluye el mal, se extendiera al sujeto, el mal se convertiría en la nada, que no es ni buena ni mala propiamente, y por consiguiente se destruiría a sí mismo, verificándose en esta hipótesis lo que dice Aristóteles: «*malum, si sit integrum, destruit seipsum*». 2º Toda causa intenta y tiende a producir algún bien, y el mal que resulta de su acción en relación con la de otras causas, se produce *per accidens* respecto de la causa; y por consiguiente, no puede señalarse causa *per se* y directa del mal en cuanto mal.

[4]Hállase resumida esta doctrina en el siguiente pasaje de santo Tomás: «*Oportet ergo quod malum, quod naturaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid*» (algo positivo o real)«*: unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum*» (la naturaleza o sujeto que tiene el mal), «*est aliquid*» (ente real y positivo), «*in quantum malum privat non nisi aliquod particulare bonum: sicut et hoc ipsum, quod est esse caecum, non est aliquid; sed id cui accidit esse caecum, est aliquid*». QQ. Disp. de Malo., cuest. 1ª, art. I.

4ª Viniendo ahora a las divisiones o clasificaciones del mal, creemos que debe rechazarse la opinión de Leibnitz y algunos otros que llaman mal metafísico a la carencia de cualquiera perfección o realidad en el ser, de donde resulta que toda criatura es mala con mal metafísico, puesto que toda criatura es limitada y finita, y por consiguiente carece de alguna perfección o realidad. Esta clasificación y denominación, además de estar en contradicción con la idea propia del mal que acabamos de exponer, se opone hasta al sentido común de la humanidad; pues nadie dice ni concibe que la piedra, por ejemplo, es mala porque carece de entendimiento y libertad. No debe, pues, admitirse el mal metafísico; y en todo caso, si a alguna cosa debiera atribuirse este nombre, sería a la nada, en cuanto excluye toda entidad, y por consiguiente toda bondad transcendental y metafísica.

Luego la división propia del mal es

a) En mal físico o natural, y en mal moral. El primero es la privación de alguna perfección que conviene al sujeto, considerado en su ser físico con abstracción del orden moral, como la enfermedad, la ceguera, &c. El segundo, es la privación de alguna perfección conveniente y connatural al sujeto, considerado en el orden moral, es decir, como ser dotado de libertad y responsabilidad moral; y de aquí que este mal sólo se encuentra en la criatura inteligente.

b) Este mal moral puede dividirse en mal de culpa y mal de pena. El primero es la privación del orden debido o de la conveniencia de la acción libre con la regla de la moralidad. El segundo es la privación de algún bien o perfección en la criatura inteligente, en cuanto originada y procedente del desorden moral.

c) Además, puede dividirse el mal en mal absoluto, que también se dice *per se* o *secundum se*; y mal relativo o *per accidens.* El primero es la privación de un bien debido a un sujeto determinado, como la enfermedad o la ceguera respecto del animal; el segundo es lo que, siendo un bien en sí mismo, determina la privación de algún bien en otro sujeto, como la justicia del juez, que es un bien en sí misma, es un mal para el reo.

5ª Para resolver ahora el gran problema relativo al origen del mal, bastará aplicar y desenvolver las ideas hasta aquí consignadas, teniendo presente a la vez que la realización del mal puede proceder:

a) De la debilidad e imperfección de la causa, como cuando la estatua sale defectuosa, o por impericia, o por debilidad del artista.

b) Por defecto e impedimento de la materia, como si la estatua sale defectuosa por ser de malas condiciones el mármol.

c) Porque de la acción de una causa se sigue naturalmente defecto o privación de algún bien en otro sujeto, como de la acción del juez se sigue la pena del reo, de la acción del fuego la corrupción o destrucción del árbol.

Y debe notarse con cuidado, que el primer modo puede tener lugar, o por debilidad e impotencia de la causa, como en el ejemplo indicado, o porque la causa no aplica toda la fuerza y virtud que posee, como sucede en las causas libres cuando producen acciones inmorales y defectuosas, pudiendo producirlas morales y perfectas.

Con estas sencillas reflexiones queda resuelto el problema acerca del origen próximo e inmediato del mal. Si queremos colocar ahora los términos del problema en un terreno más elevado, refiriéndolo al origen primitivo del mal, o si se quiere, preguntando si Dios es la causa primera del mal, he aquí nuestra solución:

Si se trata del mal procedente u originado de la debilidad o defecto de acción por parte de la causa, no puede reducirse a Dios como a su causa primera; porque en Dios, como perfección suma y como causa infinita, no cabe ningún defecto de acción. Si se trata del mal procedente u originado por defecto de la materia, y sobre todo por la acción corrumpente o destruyente de alguna causa respecto de otra, no hay inconveniente en decir que Dios es la primera causa *per accidens* o indirecta del mal; porque Dios, produciendo y conservando el orden general del universo, orden que exige la sucesión y existencia de generaciones, corrupciones, privaciones y transformaciones en lo seres particulares, produce *ex consequenti*, esas privaciones y destrucciones que constituyen el mal físico o natural [5] . Si se trata del mal de culpa o propiamente moral, éste no puede reducirse a Dios de ninguna manera; porque su concepto envuelve la subversión voluntaria y libre del orden moral, basado sobre la ley eterna, que es el mismo Dios. Únicamente pudiera decirse causa primera del mal de culpa: 1º en un sentido muy impropio e indirecto, en cuanto que es causa de la criatura libre que lo produce; 2º en sentido material, es decir, en cuanto es causa primera del acto culpable, no como culpa o en cuanto está privado de la perfección moral, sino en cuanto es un acto vital, una entidad real, y por consiguiente buena con bondad transcendental como cualquiera otro ser.

Así, pues, la causa primera del mal de culpa, como tal, es la voluntad libre, no como causa eficiente, sino como causa deficiente, como causa capaz de no obrar con toda la energía y virtud que tiene en fuerza de su misma libertad, razón por la cual decía san Agustín que «*voluntas est causa peccati,*

[5] «*Etenim*», dice santo Tomás a este propósito, «*aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifiestum est autem quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, quod quaedam sint, quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptiones rerum.*» Sum. Theol., 1ª P., cuest. 49, art. 2º.

in quandum est deficiens».

6ª El problema relativo al origen del mal dio ocasión al error de los antiguos maniqueos, renovado en parte en el siglo XVII por el corifeo del moderno escepticismo.

Sabido es, en efecto, que Bayle admitía que no se podía demostrar *a priori* la existencia de los dos principios que defendían los maniqueos; pero asentaba al propio tiempo, que el sistema de éstos era demostrable y verdadero *a posteriori*. De aquí deducía que la teoría de éstos acerca de la existencia de un ser positivo, principio primero del mal, sólo podía ser refutada mediante la revelación que establece la unidad de Dios y la existencia del pecado original.

Sin embargo, la verdad es que la razón natural basta para demostrar lo absurdo del sistema maniqueo, sin necesidad de acudir a la revelación divina. En efecto: un principio suma o infinitamente malo, cual lo suponían los maniqueos, envuelve en su concepto propio la carencia o privación absoluta y suma del bien. Siendo pues, evidente que la suma carencia del bien envuelve necesariamente la carencia de toda realidad o entidad, puesto que todo ente, en cuanto ente, es bueno y se convierte o identifica con el bien, síguese de aquí que un principio *summe malo*, cual exige la teoría de los maniqueos, implica contradicción; porque por una parte, excluye todo ser o realidad, al excluir todo bien o al suponerle *summe malum*, y por otra, se supone que es un ser real, y por consiguiente bueno bajo algún respecto, y no *summe malum*.

Esto sin contar que un ser que es primer principio, existente por sí mismo, necesario o independiente del primer principio bueno, como le suponen los maniqueos, no sólo no sería sumamente malo, sino que sería *summe bonum*; porque no dependiendo de otro ser, y existiendo *a se et per se*, debería contener todas las perfecciones posibles, no habiendo nada que pudiera limitarlas, como no hay nada que limitar pueda las perfecciones de Dios, por lo mismo que es *ens a se*, necesario, eterno e independiente de otro ser.

Objeciones

Aunque nadie se atreve hoy a defender abiertamente el sistema de los maniqueos y de Bayle, son, sin embargo, muchos los que, bajo diferentes puntos de vista y al discutir y resolver otros problemas filosóficos, echan mano de las objeciones por aquéllos presentadas, razón por la cual conviene contestar a las más importantes.

Obj. 1ª La facultad o potencia de pecar, inherente en el hombre, no puede proceder del principio sumamente bueno, o sea de Dios, toda vez que dicha facultad es mala, por lo mismo que es principio y causa del mal: luego es preciso admitir algún primer principio malo del cual proceda aquélla facultad.

Resp. Si se quiere contestar en términos de escuela, debe distinguirse el antecedente: la facultad o potencia de pecar, si se habla del libre albedrío en cuanto incluye una facultad o fuerza real capaz de obrar bien y mal, no puede proceder del principio sumamente bueno, neg. si se habla precisamente de la capacidad que hay en esta potencia para obrar mal, o sea de la defectibilidad radical del libre albedrío humano, conc. El libre albedrío del hombre, considerado en sí mismo, es una perfección real y positiva; y en este concepto procede de Dios o sea el principio sumamente bueno, como de su causa eficiente primitiva, lo mismo que cualquiera otra perfección o realidad. Empero este libre albedrío, por lo mismo que es humano, y por consiguiente creado y finito, envuelve alguna imperfección, que es la defectibilidad radical inseparable de toda criatura, y bajo este punto de vista, no procede de Dios, sino que dice orden a la nada originaria y propia que presupone. Así, pues, como Dios, aunque es causa del animal, no puede decirse causa de la imperfección que acompaña la naturaleza del animal, por ejemplo, de la carencia de entendimiento, así también es causa del libre albedrío, aunque este vaya acompañado en el hombre de una imperfección que no tiene en Dios, a saber, la facultad de pecar o de no obrar rectamente, facultad cuyo origen primitivo no es otro que la procedencia originaria *ex nihilo*, razón suficiente *a priori* de la defectibilidad inherente al libre albedrío del hombre, como ser creado. Por lo demás, esta defectibilidad en sí misma, no es ni puede llamarse mal propiamente; porque es la carencia de una perfección (la indefectibilidad absoluta) que no corresponde al sujeto creado, por lo mismo que es creado *ex nihilo* y finito: así es que en rigor filosófico no puede apellidarse mal, porque no es privación de un bien debido al sujeto, sino una mera negación, como no decimos que la carencia de entendimiento es un mal en la piedra.

En resumen, y aplicando la doctrina que se acaba de exponer: 1º Dios es la causa eficiente primera de la voluntad libre del hombre; 2º es también la causa primera eficiente del mal voluntario o del pecado, en lo que encierra del ser, o sea en cuanto y cuando es un acto vital y una entidad real; 3º el hombre, por medio del libre albedrío, es la causa primera eficiente, o mejor, deficiente del pecado como tal, o lo que es lo mismo, del defecto e imperfección que acompaña a este acto voluntario; 4º el hombre puede poner el acto con este defecto o malicia; porque él con todas sus perfecciones procede originariamente *ex nihilo sui*; 5º esta defectibilidad radical fundada en la procedencia *ex nihilo*, es la razón suficiente *a priori* o primitiva del defecto o mal que acompaña al acto humano, pero ella en sí misma no constituye un mal del hombre, porque es carencia por negación, y no por privación.

Obj. 2ª El bien sumo debe excluir todo mal, porque de lo contrario dejaría de ser sumo: luego siendo innegable la existencia y realidad del mal, es preciso admitir un mal sumo que pueda ser principio de los males particulares,

así como admitimos un bien sumo e infinito para dar razón de los bienes particulares y finitos.

Resp. El bien sumo, por lo mismo que es sumo e infinito, debe excluir y excluye, en efecto, de sí mismo o de su propio ser todo mal; pero no es necesario que lo excluya de los demás seres: hasta puede decirse que no puede excluirlos en un sentido absoluto, porque no puede impedir que los seres creados sean defectibles por sí mismos, en cuanto capaces de volver a la nada de la cual salieron. Por otra parte, y supuesta la creación del mundo actual, es necesaria la existencia de ciertos males físicos, como la destrucción de algunos seres para la conservación de otros, las enfermedades, dolores, &c. Por lo que hace al mal moral actual, cierto es que Dios podría, absolutamente hablando, impedir su existencia; pero también lo es que puede tener y tiene razones suficientes para permitirlo.

Si se quiere contestar en términos de escuela, puede decirse: el sumo bien excluye todo mal de sí mismo, *a seipso*, conc., excluye todo mal por parte de sus efectos, *a suis efectibus*, se distingue: si no hay razón suficiente para producirlo o permitirlo, puede concederse; si existen razones suficientes para esa producción o permisión, se niega.

Si alguno objetara que no podemos señalar la razón suficiente por parte de Dios para la existencia o realización de los males que en el mundo observamos, contestaremos a esto: 1º que sería a todas luces irracional e injusto negar que Dios tiene o puede tener razones suficientes para producir algunos males físicos, para no impedir otros, y también los morales, porque nosotros no conocemos, ni podemos señalar a punto fijo y en concreto esas razones. Si tenemos en cuenta por un lado, la profunda ignorancia en que nos hallamos respecto de la mayor parte de los objetos, tanto sensibles y materiales, como inteligibles y espirituales, y por otro lado la sabiduría, bondad, justicia y omnipotencia infinitas de Dios, todo hombre sensato reconocer debe con san Agustín, que la causa y razón suficiente de los males nunca será injusta, por más que pueda ser desconocida para nosotros, en nuestro actual estado: «*ocultam causam esse posee, injustam esse non posse*». 2º Ni es del todo imposible señalar algunas causas y razones suficientes generales de la existencia actual de los males. Una de estas razones es la manifestación de los atributos de Dios y principalmente de la omnipotencia y bondad; porque, según el profundo pensamiento de san Agustín y santo Tomás, «*Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo*»: no permitiría Dios el mal si no fuera tan poderoso y bueno que saca el bien del mal.

En segundo lugar, se puede señalar como otra razón suficiente del mal, principalmente de los males físicos y de pena o castigo, el orden general del Universo que resulta espontáneamente de la armonía, oposición, variedad,

sucesión y movimiento de los seres particulares que constituyen el mundo actual: el fuego no podría existir sin la destrucción de la madera, el trigo no nace si la semilla no es sepultada y desaparece bajo la tierra, la lluvia y la nieve no fertilizan los campos sino trayendo consigo la humedad o el frío que producen o agravan las enfermedades en estos o aquellos individuos.

Dada, pues, la naturaleza y condición del mundo actual, su conservación encierra la razón suficiente de la existencia del mal físico en él.

3º Por lo que hace a la permisión del mal moral, además de las razones indicadas, pueden señalarse como razones suficiente especiales, ya el ejercicio y perfección de la virtud, como vemos que la paciencia de los mártires se perfecciona por la persecución y malicia de los tiranos, la santidad y virtud de los buenos con las calumnias y tentaciones de los malos; ya principalmente la conveniencia de que Dios permita al hombre obrar en relación y armonía con lo que pide su cualidad de ser libre, capaz por consiguiente de inclinarse al mal moral: Dios concede y comunica al hombre los medios necesarios para obrar el bien, pero no le fuerza a ello, sino que respetando su libertad, le deja elegir entre el bien y el mal. A esto se añade, que la permisión del mal moral sirve también para que se manifiesten y resplandezcan algunos atributos de Dios, como la misericordia, cuando convierte y trae a los caminos de santidad al impío; la justicia, cuando castiga a los obstinados, &c.

Capítulo 4

Las causas del ente

4.1. Nociones generales acerca del principio y de la causa.

1º Noción del principio.

Principio, hablando en general, se dice aquello de lo cual procede alguna cosa. De aquí se deduce que una cosa no puede llamarse principio, si no incluye tres condiciones: 1ª que el principio se distinga del principiado, al menos con distinción virtual y de razón; 2ª que el principio tenga algún modo de prioridad respecto de la cosa principiada; 3ª que haya alguna relación de conexión entre el principio y la cosa principiada. Esta conexión puede ser, o externa, como la que hay entre la aurora y el día; o interna, como la que hay entre el sol y la luz, entre el axioma y la conclusión. La prioridad entre el principio y la cosa principiada puede ser prioridad de causalidad, prioridad de naturaleza, prioridad de tiempo o duración, &c., cuyas diferencias dejamos expuestas ya en la lógica.

Téngase presente también, que esta prioridad corresponde al principio considerado en cuanto es tal ente determinado; porque considerado *reduplicative* bajo la razón formal y precisa de principio, no es anterior, sino simultáneo con el principiado, como sucede en todos los conceptos relativos; y así como no podemos concebir al padre como padre, sin concebir al propio tiempo al hijo, así también el principio, como tal, encierra y exige el concepto de principiado como término de la relación; porque, según se ha dicho en la lógica, una de las propiedades de la relación es que sus extremos *sunt simul natura et cognitione.*

En armonía con la doctrina expuesta, podemos admitir cuatro clases o

géneros de principios: 1º principio de conocimiento, *principium cognitionis*; 2º principio de constitución o de esencia, *principium constitutionis o essendi*; 3º principio de origen, *principium originis*; 4º principio de existencia, *principium existendi*. El primero se refiere al orden inteligible o de conocimiento, como el antecedente es principio del consiguiente, el axioma de la conclusión o tesis en él contenida. El segundo coincide con los elementos internos o partes de una naturaleza, como la materia y la forma respecto de los compuestos naturales y artificiales, los cimientos respecto de la casa, el oxígeno y el hidrógeno respecto del agua, &c. La aurora respecto del día, el entendimiento respecto de la libertad, ofrecen ejemplos del principio de origen. Finalmente, la razón de principio de existencia conviene al ser que determina la existencia de otro ser por medio de un influjo real, y coincide, por consiguiente, con lo que se llama causa eficiente.

Luego aunque toda causa es en realidad principio, no todo principio es causa; porque, como observa oportunamente santo Tomás, «*este nombre principio, importa cierto orden; pero este nombre causa, importa cierto influjo en la existencia del ser causado.*» Luego la razón de principio, considerado éste con precisión de la causa, sólo corresponde al principio de conocimiento, y con más propiedad todavía, al principio de origen.

2º Noción de causa.

Toda vez que la causa añade al principio una influencia real y positiva en la existencia del efecto, podremos definir la causa en general: «un principio que contiene en sí la razón suficiente del tránsito de una cosa del no ser al ser»: *principium contiens in se rationem transitus alterius rei de non esse ad esse.* De aquí se infiere, que para que una cosa pueda llamarse causa de otra, se necesitan por lo menos dos condiciones: 1ª que la cosa causada pase realmente del no ser al ser, o en un sentido completo y adecuado, como se verifica en la creación; o al menos parcialmente, como cuando se introduce nueva forma en la materia preexistente, resultando de aquí un nuevo ser; 2ª que en el efecto o cosa causada haya dependencia y distinción real respecto de la causa; porque lo que recibe el ser de otro, depende de éste, y al mismo tiempo es necesariamente distinto de él, ya porque la causa es anterior naturalmente al efecto, por lo menos en orden de naturaleza, ya porque ninguna cosa puede darse a sí misma el ser [1].

[1] Por esta razón enseña la teología católica que en el misterio augusto de la Trinidad, una persona puede decirse principio de otra, pero no causa, en atención a que la naturaleza o esencia comunicada, ni pasa del no ser al ser, ni tiene dependencia y distinción real de la persona comunicante, la cual es sólo principio de origen respecto de la otra.

3º División de la causa en general.

Si la causa como causa y como distinta del principio se constituye por el influjo real en el efecto, los géneros o modos de este influjo deben constituir los géneros o clases de causas; y de aquí la división de la causa en material, formal, final y eficiente. Para la producción de un nuevo ser en las cosas creadas, concurren generalmente: 1º la causa material, o sea la materia en la que se introduce una nueva forma, como el mármol o tronco que reciben la forma de estatua, debiendo tenerse presente que cuando se trata de efectos espirituales o simples, como la acción de entender, de querer, &c., aunque estos efectos no tienen ni exigen materia propiamente dicha, puede, no obstante, decirse que el sujeto de cuya potencialidad y virtualidad se saca el acto, tiene razón de causa material respecto de éste; 2º la forma introducida en la materia, es lo que se llama causa formal, como la forma de la estatua, en el ejemplo indicado; 3º el fin que se propone el agente al obrar sobre la materia y producir la nueva forma, constituye la causa final; 4º finalmente, el agente que por medio de su acción produce en la materia o sujeto la nueva forma, constituye la causa eficiente, que es la principal entre todas, y a la que conviene con más propiedad y perfección la razón de causa. Cuando un escultor hace una estatua de Alejandro para allegar recursos, la estatua es el efecto, el mármol de que la hizo, es su causa material; la disposición o forma que dio al mármol de manera que representara a Alejandro Magno, es su causa formal; el dinero que se propuso adquirir con su venta, es su causa final; el escultor que la trabajó, es su causa eficiente.

Algunos añaden a estas cuatro la causa instrumental y la causa ejemplar, pero en realidad son subdivisiones de las anteriores y se reducen a alguna de ellas. La causa instrumental pertenece a la causa eficiente, la cual se divide en principal e instrumental; pues así como el pintor es causa eficiente principal de un cuadro, así el pincel de que se sirve es la causa eficiente instrumental de éste.

Conviene, sin embargo, observar que la causa instrumental envuelve orden a dos acciones; una que le corresponde según su propia naturaleza, *secundum se*, como el cortar respecto de la sierra, trazar o señalar líneas respecto del pincel; otra que le corresponde en cuanto es instrumento de otra causa eficiente principal, como es el cortar de modo que resulte una mesa, trazar líneas para un cuadro, acciones y efectos que corresponden a la sierra y al pincel, en cuanto movidos y bajo acción e influjo del artífice. Excusado es decir que la causalidad propia del instrumento como causa instrumental, consiste más bien en la segunda que en la primera, por más que ésta sea una condición *sine qua non* para la segunda; pues, como dice santo Tomás, *instrumentum non perficit actionem instrumentalem, nisi exercendo propriam.* De aquí es

que el efecto es superior y más noble que la causa instrumental, considerada ésta en sí misma y por parte de su acción propia y específica; pero no es superior y más noble, si se considera su acción en cuanto subordinada a la moción e influjo actual de la causa principal, o sea en cuanto vivificada y elevada por la moción y dirección de ésta.

Por lo que hace a la causa ejemplar, pude reducirse a la formal, en atención a que es la norma o tipo existente en la mente del operante, y que regula y dirige la producción e introducción de la forma en la materia. Así la causa ejemplar de la estatua es la idea o imagen que el artista forma en su mente de antemano con la intención de trasladarla al mármol; de manera que así como la disposición artificiosa comunicada al mármol por el artista constituye la causa formal interna de la estatua, así la idea que le sirve de tipo ideal para esto, constituye la causa formal externa de la misma. Empero si consideramos esta misma idea en cuanto que el artífice intenta o se propone realizarla en la materia, entonces pasa a ser causa final. En resumen: si consideramos la causa ejemplar como el ideal de la forma que determina la materia y constituye con ésta el efecto, se reduce al orden de las causas formales; si la consideramos en cuanto se mueve o induce al agente a producirla en la materia, se reduce al orden de las causas finales.

Corolarios

1º Si comparamos los cuatro géneros de causas entre sí, la primera, en orden de naturaleza, entre las causas creadas, es la material, porque *ex nihilo fit*, y todo agente creado presupone alguna materia para obrar; la segunda es la causa final, que excita o mueve al agente a obrar; la tercera la causa eficiente, que produce y pone la forma en la materia; la cuarta es la causa formal, de cuya producción y unión con la materia resulta el efecto.

2º Si consideramos las cuatro causas con relación al efecto, veremos: 1º que la causa final, en cuanto tal y atendida su naturaleza propia, es más noble que el efecto, porque el fin, como fin, es superior al medio, y el efecto tiene razón de medio para conseguir el fin intentado por el agente; 2º la causa eficiente principal es más noble, o al menos, igual al efecto, puesto que ninguna cosa puede comunicar a otra lo que ella no tiene, o actual, o virtualmente; 3º la causa material y la formal, si se consideran o toman juntas, son tan nobles o perfectas como el efecto, con el cual se identifican; pero si se considera cada una de por sí, son inferiores al efecto, porque constituyen una parte del mismo.

4.2. De la causa eficiente.

4.2.1. Noción y realidad de la causa eficiente.

Observaciones previas.

1ª Locke hacía consistir la noción de la causa eficiente en la simple precedencia y sucesión relativa de los fenómenos que la experiencia sensible nos ofrece. De esta teoría sensista dedujo lógicamente Hume, que no tenemos ni podemos adquirir la noción o idea de causa, porque esta idea y el principio de causalidad que a ella se refiere, presentan caracteres de necesidad y universalidad que sobrepujan y traspasan la experiencia de los sentidos y de los fenómenos sensibles.

2ª Por otro lado Mallebranche, con algunos otros partidarios del cartesianismo, renovaron el antiguo ocasionalismo, afirmando que no hay más causa eficiente que Dios, negando este carácter a todas las substancias creadas, aunque algunos más moderados conceden actividad o eficacia a los espíritus.

3ª La causa eficiente puede considerarse *in actu primo*, es decir, en cuanto es un ser dotado de fuerza, virtud o potencia para obrar o poner una acción; *in acto secundo*, o sea como ejerciendo esa fuerza o actividad, o lo que es lo mismo, según que la potencia de obrar se considera reducida al acto y en actual ejercicio. Esto supuesto, expondremos brevemente la

Noción de la causa eficiente.

a) La relación que existe entre la causa eficiente y su efecto, no es relación de pura sucesión; el día sucede a la noche, y viceversa, sin que el uno sea causa eficiente de la otra. Tampoco basta la conexión necesaria entre dos cosas, pues estas pueden tener conexión entre sí por proceder simultánea y necesariamente de otra tercera, sin que la una sea causa de la otra, como sucede en la luz y el calor procedentes del sol. Por otro lado, no se necesita que haya sucesión o duración de tiempo entre la causa eficiente y su efecto, pudiendo éste ser simultáneo, al menos *quoad nos* y sensiblemente, con aquella: el calor o la calefacción coexiste con el fuego, y la luz con el sol.

b) Para que haya, pues, causa eficiente, es necesario que «un ser contenga en sí la razón suficiente de un nuevo ser o nuevo modo de ser por medio de una acción física contenida actual o virtualmente en el ser que se dice causa». Esta definición puede condensarse en las siguientes palabras: *Principium extrinsecum cujus actio physica continent rationem suficientem entis vel mutationis de novo existentis*. En estas definiciones debe sobreentenderse, si se trata de

la causa considerada *in actu secundo*, que concurren o existen las condiciones *sine quibus non* correspondientes; porque aunque el fuego, por ejemplo, contiene la razón suficiente de la combustión de la madera, no se realizará la combustión si la madera no se halla cerca del fuego.

Se pone en la definición *principium extrinsecum*, para excluir las causas material y formal que son principios internos del efecto: se pone *actio physica*, para distinguir y separar la acción e influjo de la causa final, la cual obra e influye en el efecto mediante la acción e influjo moral que ejerce sobre el agente.

c) Infiérese de todo lo dicho hasta aquí, que la idea de causa eficiente, así como el principio de causalidad que a ella se refiere, se forman y proceden *a posteriori* y *a priori* a la vez. Dependen de la experiencia y de los sentidos, y por consiguiente, se forman *a posteriori* y *a priori* a la vez. Dependen de la experiencia y de los sentidos, y por consiguiente, se forman *a posteriori*, en cuanto que los sentidos, junto con la experiencia tanto externa como interna, nos revelan la sucesión y existencia de nuevos seres y nuevos modos de ser. Se forman y constituyen *a priori*, en cuanto que la razón, apoyada sobre esos datos de la experiencia, forma o percibe el concepto de efecto, el cual contiene esencialmente la dependencia y distinción de otro ser, puesto que ninguna cosa puede darse el ser a sí misma, a no ser que queramos admitir que alguna cosa puede obrar antes de existir.

De aquí es que, en buena filosofía, puede y debe decirse que el principio de causalidad, ni es empírico, ni racional o *a priori* exclusivamente, sino que participa, o mejor dicho, incluye los dos. Es empírico y a posteriori, en cuanto presupone la experiencia y observación de los fenómenos sensibles; es racional y *a priori*, considerado en sí mismo, en cuanto que resulta del análisis lógico del concepto de efecto; es empírico *praesuppositive*; es racional *secundum se et absolute*.

Pasemos ahora a la existencia o realidad de las causas eficientes creadas.

Tesis 1ª: Los espíritus o substancias espirituales son verdaderas causas eficientes.

Pruebas:

1ª So pena de negar el valor del testimonio de la conciencia, abriendo la puerta a un escepticismo absoluto y universal, es preciso admitir que nuestra alma es principio y causa real y eficiente de varias acciones, como son, entre otras, la acción de juzgar, raciocinar, querer, desear, mover el brazo, &c., pues la experiencia interna y la observación psicológica no sólo testifican la existencia de estas acciones en nosotros, sino que testifican también, de

acuerdo con el sentido común, que nacen de nosotros mismos o del yo como de su principio efectivo, y lo que es más aún, experimentamos claramente que la determinación libre de la voluntad contiene la razón suficiente del movimiento del brazo. La verdad es que es soberanamente ridículo afirmar que nuestros juicios, voliciones, deseos, movimientos del brazo, del pie, &c., no proceden de nosotros, sino de Dios. Sólo las cavilaciones de los filósofos han podido difundir sombras sobre una verdad tan clara de conciencia, a la vez que de sentido común.

2ª Por otra parte, si Dios es la verdadera y única causa de nuestras acciones, o no hay acciones malas moralmente en el hombre, puesto que Dios no puede ser causa de acciones malas, o la malicia de las acciones se refunde en Dios y a Dios debe atribuirse, toda vez que, según la teoría de los ocasionalistas rígidos, el hombre no influye en la existencia de estas acciones. Estos absurdos e inconvenientes aparecen todavía más de bulto, si tenemos en cuenta que no puede haber mérito ni demérito, ni verdadera responsabilidad moral para el hombre, si no es verdaderamente causa y razón suficiente de las acciones meritorias o demeritorias. Es, pues, indudable que el ocasionalismo rígido destruye el orden moral y es incompatible con la libertad humana.

Tesis 2ª: Debe admitirse también en los cuerpos verdadera eficiencia, o causalidad eficiente.

Nótese que para la verdad de la tesis y refutación del ocasionalismo, basta que algunos cuerpos posean actividad y fuerza para producir efectos. Por lo demás, aunque no siempre podemos señalar determinadamente la actividad especial del cuerpo A o B, tenemos por muy probable que no existe en la naturaleza cuerpo alguno que no posea virtud para producir algún efecto, y por consiguiente, que a todos conviene la razón de causa eficiente. Empero sea de esto lo que quiera

a) La experiencia, la observación y el sentido común, demuestran de consuno que hay en la naturaleza acciones y efectos que proceden realmente de substancias corpóreas, las cuales, por consiguiente, son verdaderas causas eficientes. ¿Se puede negar seriamente que la calefacción es una acción propia del fuego, y la combustión un efecto del mismo?

b) El agua disuelve y sostiene ciertos cuerpos; el sol ilumina y calienta la atmósfera; la planta produce flores y frutos, absorbe ciertas moléculas y expele otras: estos ejemplos, con mil otros semejantes que pudieran aducirse, de efectos y mutaciones en unos cuerpos por la acción e influjo físico de otros, demuestran hasta la evidencia que existe verdadera actividad y eficiencia en el mundo material.

c) Otra razón no menos concluyente en favor de esta actividad de los cuer-

pos, es que si no existiera ésta, desaparecerían en su mayor parte las ciencias naturales. Siendo incontestable que no poseemos la intuición o conocimiento inmediato de los cuerpos, nos vemos precisados a acudir a sus efectos, mutaciones y operaciones para llegar al conocimiento de su naturaleza y atributos. Ahora bien; si los efectos, acciones y fenómenos que observamos en los cuerpos no proceden de ellos, sino que son producidos por Dios, como pretenden los partidarios del ocasionalismo, no pueden conducirnos al conocimiento racional de su naturaleza, atributos y diferencias; las ciencias naturales y físicas carecerán de base racional y lógica, convirtiéndose en un conjunto de juicios arbitrarios e ilegítimos en el orden científico [2].

Si para establecer la tesis de la actividad en las substancias creadas sólo hemos echado mano de razones *a posteriori*, basadas sobre la experiencia, el sentido común y *ab absurdo*, es porque estas pruebas, como más sencillas y claras, se hallan al alcance de la generalidad de los lectores. Pero esto no quiere decir que la tesis no tenga también en su favor argumentos *a priori*; en prueba de lo cual vamos a indicar solamente dos raciocinios tan sólidos como elevados, raciocinios que arrancando, por decirlo así, de la alta metafísica, colocan el problema en su verdadero terreno filosófico.

1º El ser de una cosa tiende espontáneamente a su operación, la cual viene a ser como el complemento natural del ser, siendo como una difusión o expansión espontánea de aquél. Así es que el ser de una naturaleza, el cual es la base y raíz de su perfección, a la vez que de su operación, no se concibe como perfecto, ni adquiere todo el desarrollo y realidad de que es capaz, sino por medio del ejercicio de su actividad. La planta se perfecciona produciendo flores y frutos; el hombre se perfecciona y completa, por decirlo así, su ser propio, por medio de las diferentes operaciones sensibles, intelectuales y morales que ejecuta. Luego la actividad o fuerza para obrar es una consecuencia y como una eflorescencia natural del ser. Luego Dios, al comunicar a las criaturas el ser, es decir, una esencia y una existencia determinada, les comunica también la fuerza para desarrollarse y perfeccionarse por medio de operaciones en armonía con la condición de su ser.

2º El obrar actualmente es consiguiente al existir en acto, de manera que

[2]Esta razón fue aducida ya por santo Tomás contra los antiguos ocasionalistas en los siguientes términos: «*Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicujus causae creatae; non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae a virtute*» (de la fuerza o potencia activa) «*procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habent actiones ad producendum effectum sequitur, quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum, sequuntur.*» Sum. cont. Gent., lib. III, cap. 69.

el grado y modo de obrar corresponde y se halla en relación con el grado y modo de ser, como se ve en Dios, el cual, por lo mismo que es acto puro en su ser, es también la primera causa de ser para todos los demás seres. Luego así como es cierto que comunicó a las criaturas su semejanza en el orden entitativo, sacándolas de la nada y dándoles el ser, también les comunicó su semejanza en el orden operativo, o sea en cuanto al obrar, comunicándoles fuerza para poner acciones propias en relación con su ser propio. En nuestra opinión, los verdaderos filósofos y los hombres familiarizados con la alta metafísica, reconocerán que estos elevados raciocinios, tienen el valor y la fuerza de verdaderas demostraciones.

Escolio

Como sucede con frecuencia, el error ocasionalista trae su origen de la exageración de la verdad. Tanto los antiguos ocasionalistas como los modernos, negaron toda actividad a las criaturas, por considerarla incompatible con la idea que de la grandeza, omnipotencia e independencia de Dios debemos formar. Dios decían, está presente y obra íntimamente en todas las substancias creadas, sin que necesite de nadie para producir sus actos y mutaciones: luego es inútil la actividad de las criaturas, y hasta incompatible con la perfección soberana de Dios.

Objeciones

Obj. 1ª La primera objeción que suelen presentar los ocasionalistas, es la que se acaba de indicar al exponer el origen de este sistema, suponiendo que la causalidad eficiente concedida a las criaturas, es incompatible con la omnipotencia, perfección y bondad de Dios.

Resp. A esta objeción contesta con razón santo Tomás, que lejos de favorecer y poner a salvo los atributos divinos, más bien los rebaja y contradice, al suponer que Dios no puede conservar su perfección, su independencia absoluta y su omnipotencia, comunicando a las criaturas la eficiencia. Apenas se concibe que filósofos eminentes hayan incurrido en semejante aberración, proponiendo seriamente esta objeción; porque la verdad es que a la inteligencia más vulgar se le alcanza, que el poder, bondad y perfección de Dios, brillan y se revelan de una manera especial comunicando a las criaturas, no sólo el ser, sino también la facultad o fuerza para poner verdaderas acciones y producir efectos: mayor perfección y poder arguye en Dios comunicar su semejanza a las criaturas, *quoad esse et operari*, que el comunicarla *quoad esse* solamente, como pretenden los ocasionalistas.

Obj. 2ª Otra objeción de los ocasionalistas consiste en decir que el con-

ceder causalidad eficiente a las criaturas equivale a concederles la facultad de crear, que es propia y exclusiva de Dios. La razón es que el efecto propio de la causa eficiente es producir un ser nuevo, o sea hacer que una cosa pase del no ser al ser, lo cual sólo pertenece a la acción creadora.

Resp. El tránsito del no ser al ser, o sea la producción de un efecto, puede tener lugar, o por creación, es decir, sacando todo el efecto de la nada, o por trasmutación de alguna materia o sujeto preexistente. Cuando nace una planta o es engendrado un animal, hay tránsito del no ser al ser, hay un efecto nuevo, una substancia nueva que no existía antes: lo mismo puede decirse, aunque con menos propiedad, cuando se realiza una mutación accidental, como cuando el hombre adquiere la ciencia o la salud que no tenía, cuando de un pedazo de mármol se hace una estatua. En todos estos casos, el término y efecto de la causalidad eficiente es un nuevo ser, o en el orden substancial, o en el orden accidental; pero en todos estos casos, esa casualidad eficiente presupone necesariamente alguna materia sobre la cual obra, que recibe la acción de la causa eficiente, y que es transformada por ésta de una manera más o menos profunda e íntima, transformación de la cual resulta la existencia del nuevo ser, en el cual, por consiguiente, hay algo que no ha sido producido por la causa. Ésta es la acción propia de la causa eficiente creada, acción muy diferente de la creación, la cual ni exige materia previa, ni el ser que produce es nuevo por simple transformación de una materia preexistente, sino por educción total *ex nihilo*, es decir, sacando de la nada todo el efecto, toda la entidad que hay en el efecto. En resumen, y en términos de escuela: la producción de un nuevo efecto, o sea el tránsito de una cosa del no ser al ser *per creationem*, es acción propia de Dios, y que no puede convenir a las criaturas, se concede; el tránsito del no ser al ser realizado por mutación de la materia preexistente, *per solam mutationem materiae vel subjecti praexistentis*, es efecto propio de la Divinidad, se niega.

Obj. 3ª Los cuerpos son seres infinitamente distintos, y como contrarios de la substancia divina: luego siendo ésta acto puro, los cuerpos carecen de toda actividad, y por consiguiente, las substancias materiales, al menos, no son causas eficientes. A esto se añade que los cuerpos por razón de su extensión e impenetrabilidad, no pueden obrar sobre otros cuerpos, porque ninguna cosa obra donde no existe.

Resp. A la primera parte de la objeción debe contestarse, que los cuerpos distan infinitamente de la esencia divina, como distan también infinitamente los espíritus; porque cualquiera que sea la perfección de una criatura, siempre se hallará colocada a una distancia infinita de Dios. Si en la objeción quiere significarse que la distancia de los cuerpos con respecto a la esencia divina es la mayor posible, la afirmación es inexacta y errónea, pues la nada dista más de la esencia divina que los cuerpos, y entre las cosas reales la materia

prima, que es pura potencia, es la que se halla colocada a la mayor distancia posible de Dios, como acto puro. Los cuerpos, en el mero hecho de poseer una esencia y existencia real, poseen cierto grado de semejanza con Dios como esencia y como acto.

Por lo que hace a la segunda parte de la objeción, basta tener presente que el modo de presencia que la causa eficiente exige respecto del efecto, es diferente según la diversidad de las causas. De un modo está presente Dios cuando obra sobre un sujeto o materia; de otro la substancia espiritual; y de otro la substancia material, la cual se hace presente a la materia sobre la cual obra, y se pone en relación con el efecto por medio del contacto, *per contactum*, es decir, inmutando la parte contigua de un cuerpo, y por medio de ésta las demás partes del mismo sucesivamente.

4.2.2. Causalidad de la causa eficiente.

Ya dejamos consignado, que la causalidad propia de la causa eficiente consiste en el ejercicio actual de la fuerza residente en la cosa que es causa eficiente, y que como tal, contiene la razón suficiente del efecto producido por ese ejercicio de la fuerza activa, que también se llama acto segundo. Por eso decían los escolásticos que la causalidad de la causa eficiente consiste en la acción, en el agere u obrar: *causalitas causae efficientis ets agere*.

Mas como quiera que según la doctrina de santo Tomás arriba expuesta, la actividad o fuerza operativa de las cosas, es como una consecuencia, difusión o eflorescencia del ser de las mismas; y como por otra parte, la operación actual que es transeúnte, supone el poder para obrar, o sea una fuerza activa que permanece en el sujeto para reproducir la acción que pasó, o producir otras acciones y efectos, es preciso buscar en las mismas entrañas del ser operante, en la misma esencia de la cosa que es causa eficiente, la raíz de la causalidad eficiente, la razón primitiva de la acción de la causa, y del efecto por ella producido.

Sobre estas bases ontológicas se halla fundada la sólida y filosófica teoría de santo Tomás acerca de la causalidad eficiente, teoría que puede reducirse a los siguientes puntos:

1º En conformidad con el axioma, *actiones sunt suppositorum*, axioma que se halla en armonía con el sentido común de los hombres, representado por el lenguaje general, el supuesto o sea el individuo que posee la naturaleza, es el principio que obra, *principium quod*, porque las acciones pertenecen al supuesto completo que las pone o realiza: así decimos que el fuego es el que quema, el hombre el que habla, se mueve, quiere, &c.

2º La naturaleza o esencia que tiene el supuesto, es el principio *quo*

radical-total de la acción; porque es aquella cosa por medio de la cual y por razón de la cual, este supuesto puede poner tal acción. El hombre entiende, oye, camina, por razón de la naturaleza humana que tiene; el fuego calienta o quema, porque tiene la esencia del fuego. Si se trata de las substancias materiales o corpóreas, la forma substancial es el principio *quo* radical-parcial de la acción. La razón es que la forma substancial es el acto primero que se concibe en la substancia compuesta de la materia y forma, *actus primus*, que no presupone en la materia ninguna otra actualidad, y que por consiguiente, es el primer origen, la primera razón suficiente interna de toda actualidad existente en el compuesto. Así, pues, como la forma substancial es la que determina, actúa, especifica y distingue esencialmente una substancia corpórea de otra, así también es la primera razón suficiente interna, es la primera fuente de toda actualidad y de toda actividad.

3º Las potencias activas o fuerzas operativas, que son como manifestaciones parciales y múltiples de la actividad concentrada en la forma substancial, derivaciones secundarias de esta forma substancial como acto primero y fundamental *quoad esse et operari*, son el principio *quo* próximo de la acción: *principio*, porque la acción sale de ellas; *quo*, porque no son el supuesto que obra, sino una parte de él; *próximo*, porque suponen otro principio anterior, que es la forma substancial en los cuerpos, y además la esencia que también en una forma subsistente y simple en los espíritus.

4º Luego una misma acción y un mismo efecto, por ejemplo, la curación de un enfermo puede proceder y depender simultáneamente de varios principios, relacionados y subordinados entre sí. Pedro médico, es el principio *quod* total del efecto indicado, porque es quien cura: la naturaleza humana de Pedro es el principio *quo* total-radical, porque es aquello por razón de lo cual Pedro pone o ejerce la acción de curar, como una acción humana; el alma racional es el principio *quo* radical-parcial; principio *quo*, porque no es el sujeto que obra; radical, porque es el primer acto respecto de toda la naturaleza humana, que por medio de ella se constituye y distingue esencialmente de las demás, y por consiguiente el primer origen de todos los actos del sujeto; parcial, porque es una parte de la naturaleza humana y del supuesto o persona que la tiene: el entendimiento perfeccionado por la ciencia es el principio *quo* próximo de la curación; porque esta nace inmediatamente de él como fuerza o potencia vital, bien que esta potencia y la eficacia que posee para producir tal efecto, sea una derivación parcial de la fuerza y vitalidad esencial y propia del alma racional como forma substancial del hombre.

Esta teoría tiene además la ventaja de facilitar la comprensión del problema de la acción y concurso de Dios en los efectos de las criaturas, haciéndonos ver cómo un mismo efecto puede proceder y depender a la vez de diferentes principios *in diverso genere causae.*

4.2.3. División de la causa eficiente.

Las principales divisiones de la causa eficiente son las siguientes:

a) Causa primera, es la que no supone otra anterior; y causa segunda, es la que supone otra. Una y otra pueden obtener la denominación, ya en sentido absoluto, ya en sentido relativo. Dios es causa primera absolutamente, porque no presupone ninguna otra. Adán es causa primera, no absolutamente, sino con relación a la serie de hombres de este mundo. Cualquiera causa creada es segunda en sentido absoluto, porque presupone la causalidad de Dios como causa primera: el hombre A, es causa segunda en sentido relativo, porque presupone, no sólo la causalidad de Adán, sino la del hombre B.

b) Causa principal, es la que obra o produce un efecto por medio de una virtud que le es connatural y permanente, como es el calor respecto del fuego, la inteligencia o razón respecto del hombre; de donde podemos inferir que éste y el fuego son causas principales de tal raciocinio y de tal combustión respectivamente. Causa instrumental, es la que influye en el efecto en fuerza de la moción o virtud transeúnte recibida de la causa principal, como sucede en el pincel con relación a la pintura.

c) Causa *per se*, y causa *per accidens* o accidental. La primera produce el efecto intentado por ella, bien sea con intención propiamente dicha, como sucede en los agentes intelectuales, bien sea con la intención instintiva y predeterminada por el Autor de la naturaleza; el fuego es causa *per se* de la combustión, el pintor es causa *per se* del cuadro. La segunda tiene lugar cuando se produce un efecto fuera de la intención natural o voluntaria del agente. Cuando el fuego quema un edificio, y el sitio que ocupaba se convierte después en una plaza, la destrucción de la casa es efecto *per se* del fuego, la plaza es efecto *per accidens*. Lo que se llama fortuna, casualidad, hado, &c., son efectos *per accidens* con relación a alguna causa, aunque siempre proceden *per se* de alguna otra.

d) Causa libre es la que obra por elección y previo conocimiento del efecto con facultad e indiferencia para poner o no poner la acción, o al menos, el témino de la acción. El movimiento del brazo procede libremente del hombre: el mundo actual es un efecto libre de Dios, porque su acción creatriz, aunque necesaria en cuanto identificada con la esencia divina, es libre por parte del término, según que puede tener por término y objeto la existencia o la no existencia del mundo.

Necesaria se dice aquella causa que obra por y con determinación necesaria de la naturaleza o ser operante, sin elección y sin diferencia *ad oppositum*, como el fuego respecto de la combustión.

e) Causa total, que también se dice adecuada, es la que no necesita del

concurso o cooperación de otra causa eficiente para producir el efecto, como Dios respecto de la producción del mundo, el hombre respecto de una estatua. Obsérvese no obstante, que sólo Dios es causa total en sentido absoluto; pues todas las demás causas, aunque totales en su género o en el orden de causas segundas, son parciales con relación a Dios, sin cuyo auxilio y moción previa, ningún efecto pueden producir. De lo dicho se deduce que si la causa produce un efecto mediante el concurso o cooperación de otra causa del mismo orden, o sea en el orden de las causas segundas, será parcial o inadecuada, como si un caballo arrastra o mueve un carruaje con la cooperación de otros.

f) Cuando la virtud activa de una causa es tan universal y extensa que influye en la producción de efectos diferentes en especie, como el sol que influye en la producción respecto de las plantas y animales, suele apellidarse universal y también equívoca; cuando por el contrario, la virtud o eficacia de la causa eficiente sólo se extiende a la producción de efectos semejantes en especie a la causa, ésta se llama particular y también unívoca.

g) Causa física es la que influye y determina la existencia del efecto por medio de una acción física y que se refiere inmediatamente al efecto. La causa moral influye en la producción del efecto por medio de una acción del orden intelectual, acción que no se termina o dirige inmediatamente al efecto, sino al agente o causa física; de donde resulta que esta causalidad sólo tiene lugar en los efectos y causas pertenecientes al orden intelectual. El pintor es causa física del cuadro; el que mandó o aconsejó al pintor que hiciera este cuadro o pintura, es su causa moral.

Para complemento de esta clasificación de la causa eficiente conviene observar: 1º que lo que suele llamarse causa *removens prohibens*, como el que corta la cuerda que sostiene la lámpara, se dice causa *removens prohibens* de la caída de ésta, porque más bien que verdadera causa eficiente, es ocasión, o si se quiere, causa ocasional del efecto; 2º que el instrumento no debe confundirse con el medio; porque al primero corresponde el verdadero influjo y cooperación activa en el efecto, y por consiguiente entra el orden de las causas eficientes, al paso que el medio, en cuanto tal, no encierra verdadera eficiencia y causalidad, como se ve en el tubo que sirve de medio para conducir el agua y regar la tierra; 3º tampoco debe atribuirse causalidad eficiente a la condición *sine qua non*; la proximidad de la madera al fuego, no es causa de la combustión, y sí solamente una condición *sine qua non* de la misma.

4.3. La causa final.

4.3.1. Idea y causalidad de la causa final.

Así como la causalidad segunda o *in actu secundo* de la causa eficiente consiste en la acción, así la causalidad segunda de la causa final consiste en ser apetecida o deseada por el operante; la causa eficiente influye en el efecto por medio de la acción productiva del mismo: la causa final influye en el efecto atrayendo e inclinando hacia sí al agente, o sea determinando en él cierta complacencia y deseo de su posesión. Esto es lo que quiere significar santo Tomás cuando escribe: «*Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari.*»

De aquí se colige, que así como la causalidad *in actu primo* de la causa eficiente consiste en la fuerza o virtud activa que la hace capaz de obrar, así también la causalidad *in actu primo* de la causa final, es el bien existente en la misma que le da capacidad y aptitud para inspirar al agente amor y deseo de su posesión. En resumen: la acción física, el *agere*, constituye la causalidad de la causa eficiente, considerada *in actu secundo*; la atracción hacia sí, el *inspirare sui amorem et desiderium*, constituye la causalidad de la causa final *in actu secundo*. La fuerza activa, la facultad o potencia operativa, *virtus agendi*, constituye la causalidad de la causa eficiente, considerada *in actu primo*; la bondad real o aparente existente en la causa final, *ratio boni*, constituye la causalidad de la misma, considerada *in actu primo*.

Para formar idea más cabal de la naturaleza propia y de la causalidad de la causa final, conviene tener presentes las siguientes observaciones:

1ª Así como las causas eficientes naturales exigen ciertos requisitos sin los cuales no se verifica el tránsito del acto primero al acto segundo, ni la producción del efecto, así también la causa final no ejerce su causalidad segunda, sin que preceda la percepción de la bondad existente en ella, y de aquí el apotegma *nihil volitum quin praecognitum: ignoti nulla cupido*. Pero esta percepción previa no constituye la causalidad de la causa final, sino una condición *sine qua non* de la misma; porque no es el conocimiento, sino la bondad conocida la que hace que la cosa sea apetecida.

2ª Esto no obstante, la diversidad en cuanto al modo de conocer el fin, determina la diversidad en cuanto al modo de obrar *propter finem*. Hay agentes que obran *propter finem*, es decir, tienden a un fin determinado, el cual no es conocido por ellos, pero sí por el Autor de la naturaleza que les comunicó la fuerza e inclinación necesarias para realizar dicho fin a la manera que la bala disparada por el hombre se mueve con dirección a un fin determinado y lo realiza, por más que ella no conozca este fin. En este sentido obran

propter finem las substancias materiales que careciendo de todo conocimiento, sin embargo realizan acciones y movimientos ordenados a fines especiales y determinados.

Hay otros agentes que conocen el fin por el cual obran, pero de una manera muy imperfecta, como sucede en los animales, los cuales conocen las cosas que son buenas o malas, útiles o nocivas, pero sin conocer ni la razón universal de bien, o de mal, de útil o de nocivo, ni la razón o motivo porque el objeto es bueno o malo respecto de ellos, ni finalmente la razón formal o propia del fin, es decir, su relación y proporción con los medios. De aquí es que la operación *propter finem* de estos agentes, es una operación necesaria, instintiva y predeterminada por su naturaleza, aunque acompañada de conocimiento de la bondad material del fin, o sea de la cosa buena, cuya posesión apetecen, y a la que tienden en sus acciones. En otros términos: estos agentes obran con conocimiento material o imperfecto del fin, pero no obran por conocimiento formal del fin.

Finalmente, otros agentes obran *propter finem*, previo conocimiento perfecto del fin, es decir, conociendo la razón formal de fin, su relación con diferentes medios, las razones universales de bien, de mal, de útil, nocivo, asequible, inasequible, &c., conocimiento que sólo se halla en los seres intelectuales, a los cuales por lo mismo corresponde exclusivamente el obrar *propter finem* con toda propiedad y perfección.

3ª Los escolásticos, siguiendo su costumbre, expresaban y compendiaban la doctrina que se acaba de exponer, diciendo que los agentes o substancias naturales privadas de conocimiento, obran *propter finem* o tienden al fin, *executive*; los agentes de la segunda clase, o sea los brutos, *apprehensive*; y los agentes intelectuales, *directive*, es decir, dirigiendo sus acciones a un fin predeterminado, no sólo con predeterminación espontánea e instintiva, como los brutos, sino con predeterminación refleja, libre, y acompañada de indiferencia o *ex electione.*

4.3.2. Existencia y realidad de las causas finales.

Allá en la infancia de la filosofía griega, hubo una escuela que concentrando toda su actividad y atención sobre el mundo sensible, vio en éste el resultado casual del choque y combinación de átomos movidos eternamente en el vacío; en el hombre, un ser dotado de una sensibilidad algo superior o más refinada que la de los brutos; en Dios, una palabra vacía de sentido, y en el encadenamiento, influjo recíproco y orden de los seres varios que constituyen el mundo, una pura y simple casualidad. El espíritu humano, que no ha podido nunca ni podrá jamás aceptar el materialismo grosero y ateísta

de la escuela jónica, protestó enérgicamente contra semejante doctrina por medio de la sátira acerada de Sócrates, de las nobles páginas de Platón, de los profundos y contundentes argumentos de Aristóteles, y de la elocuente palabra de Cicerón.

Excusado es añadir que la filosofía cristiana, desde su mismo origen, desde sus primeros ensayos, unió su voz a la voz de san Pablo que escribía «*omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*». Así es que en nombre de la razón y de la ciencia, en nombre de la Providencia divina y de la dignidad del hombre, veámosla rechazar siempre con creciente energía teoría tan degradante, desde los primitivos apologistas hasta la escuela alejandrina de Clemente y Orígenes, desde estos hasta san Agustín y santo Tomás, el último de los cuales escribe a este propósito: «*Non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem; tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente... quodlibet opus naturae, est opus substantiae intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis: et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem*». Todos los grandes genios de la filosofía, en una palabra, desde Sócrates hasta Leibnitz, han protestado a una voz contra las pretensiones de la escuela jónica, resolviendo en sentido contrario a sus afirmaciones el problema de las causas finales.

Protestaron, sin embargo, a su vez contra este concierto unánime de la razón filosófica y cristiana, si bien con cierta reserva y timidez, Bacon y Descartes, preconizados a porfía como padres de la filosofía moderna, título a que son ciertamente acreedores, si por filosofía moderna se entiende la renovación y propagación de todos los grandes errores de la filosofía pagana. El primero condena y rechaza el estudio y consideración de las causas finales en las ciencias físicas, y el segundo aconseja esto mismo, «*porque no debemos arrogarnos*», dice, «*el poder y el derecho de conocer sus consejos o designios*»: «*quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus (Dei) consiliorum participes esse putemus*». ¡Cosa extraña! el que en su modestia se propuso crear una filosofía, levantar el edificio íntegro de la ciencia filosófica sobre las ruinas de la antigua, dotar, en fin, al género humano de un cuerpo completo de filosofía: «*integrum philosophiae corpus humano generi darem*», de que carecía hasta que la naturaleza hizo un esfuerzo sobrehumano para producir el genio creador de los vortices caóticos que formaron el mundo; el hombre que tales pruebas de moderación, de modestia y de sobria circunspección diera, teme incurrir la nota de presunción, afirmando que Dios creó las plantas para sustento de los animales y del hombre. Por nuestra parte, confesamos que nos hallamos poseídos de verdadera admiración al ver a nuestro filósofo dando lecciones de modestia y sobriedad científica en la cuestión de

las causas finales a santo Tomás y san Anselmo, san Agustín y Tertuliano, Orígenes y Clemente de Alejandría.

La semilla sembrada por estos dos filósofos semi-racionalistas se desarrolló primero de una manera oculta y latente, y después a la luz del día en el siglo pasado. Obligada a ocultarse de nuevo merced a la reacción espiritualista y religiosa, siquiera incompleta, realizada en el primer tercio de nuestro siglo, ha reaparecido con nuevo vigor y pujanza en estos últimos años bajo el nombre de filosofía positivista, si es que merece el nombre de filosofía la que hace abierta profesión de materialismo y de ateísmo.

Y es digno de notarse que el moderno positivismo es una simple y pura renovación del antiguo sistema de la escuela jónica. Los argumentos y consideraciones que en su favor aduce, son lisa y llanamente los que hace más de dos mil años refutaba Aristóteles, al combatir la teoría cosmológica de la escuela indicada. Si la naturaleza de esta obra lo permitiera, presentaríamos un parangón entre los argumentos de los antiguos jonios, y los de los modernos positivistas, parangón que demostraría la identidad completa de los dos sistemas y de los fundamentos en que se apoyan [3] . Esto quiere decir que el

[3]Debemos confesar, sin embargo, para ser justos con los modernos jonios, que han progresado algo con respecto a uno de los argumentos en favor de su sistema. Para probar que las substancias que componen el mundo son el resultado del acaso o de las fuerzas ciegas de la materia, y no de un ser inteligente, suelen acudir a los fósiles de animales cuyas especies ya no existen, queriendo deducir de aquí, que son juegos casuales de la naturaleza, y que si hoy existen las especies que existen, no es porque tengan un destino y un fin determinado para la conservación y conjunto armónico del mundo, sino porque al ser formadas casual y ciegamente por las fuerzas de la materia, resultaron capaces de conservar su existencia y de propagarse. ¡Como si las especies fósiles no hubieran existido también por siglos, y por consiguiente no hubieran resultado capaces de existir y de propagarse como las presentes! ¿Quién asegura a los positivistas que algunas especies actuales no desaparecerán en el transcurso de los siglos? Y en esta hipótesis, muy posible y hasta probable, ¿qué hacer de su afirmación de que las especies actuales existen, no porque Dios les haya dado el ser con un fin determinado, sino simplemente porque son capaces de existir? ¡Cómo si por otro lado las especies fósiles no presentaran una conformación regular en su género y uniforme, y por consiguiente subordinada a la consecución de algún objeto! Añádase a esto, que las transformaciones, vicisitudes y mutaciones, ya paulatinas, ya bruscas que ha experimentado la tierra pudieron estar en relación con los fines particulares de las especies fósiles, que debieron desaparecer cuando cesaron aquellos fines particulares a consecuencia de las transformaciones indicadas. Pero advierto ahora que he perdido de vista el objeto de esta nota, que no es otro sino hacer notar que con respecto a este argumento, hay un verdadero progreso de los modernos jonios sobre los antiguos, los cuales, careciendo del recurso de los fósiles, echaban mano, para probar su teoría, de los centauros o monstruos mitad animales y mitad hombres, los cuales desaparecieron porque no tenían capacidad para existir y propagarse, ni más ni menos que las especies fósiles de los positivistas contemporáneos. Ciertamente que una filosofía que se ve obligada a echar mano de semejantes argumentos, está juzgada por sí misma, y no merece una refutación seria.

progreso de esa filosofía positivista que tanto ruido mete en nuestros días, consiste en haber retrogradado más de veinte siglos; en colocarse bajo los auspicios y la sombra protectora de Demócrito, Leucipo, Epicuro, Lucrecio y Empédocles, y en obligarnos a probar seriamente en el siglo de las luces, que las aves tienen alas para volar; es necesario probar en este siglo que tanto se envanece con sus conquistas, que la naturaleza, o mejor dicho, su Autor puso en nosotros dientes para que podamos comer, puesto que los positivistas nos dicen, por el contrario, que si comemos es porque la casualidad nos dio dientes capaces de ello: es preciso, en fin, que probemos que el mundo actual no puede ser el efecto del acaso ni de fuerzas ciegas, por la misma razón que no es posible que arrojando al acaso caracteres de imprenta resulten compuestas las obras de Horacio, o que un reloj sea el producto de una fuerza privada de inteligencia.

Las condiciones y objeto de este libro no permiten descender a la refutación detallada del positivismo contemporáneo, pero las indicaciones hechas bastan y sobran para que todo hombre sensato reconozca cuanto hay de absurdo y de ridículo en semejante filosofía.

Esto no obstante vamos a demostrar la existencia de la causalidad final, no solamente en los agentes intelectuales, sino también en los meramente naturales.

Tesis 1ª: No solamente el hombre, sino también Dios en sus operaciones *ad extra*, obran *propter finem*.

La primera parte de la tesis se halla demostrada por la experiencia interna, que nos hace ver al hombre obrando *propter finem* propiamente, o sea *directive*, puesto que nos determinamos a poner estas o aquellas acciones y movimientos como medios para conseguir determinados objetos; y esto en fuerza del conocimiento previo de la bondad del fin que intentamos conseguir, y conociendo a la vez su relación y proporción con los medios, que son precisamente las condiciones que constituyen y caracterizan la operación *propter finem directive*.

La segunda parte es una consecuencia necesaria de la primera, a no ser que queramos decir, o que la facultad de obrar libremente para conseguir un fin es una imperfección, o que Dios es menos perfecto que el hombre.

Téngase presente, sin embargo, si se quieren evitar errores de la mayor transcendencia: 1º que el obrar de este modo *propter finem*, es decir, determinándose libremente, conviene a Dios con respecto a las operaciones, cuyo término o efecto es algún ser o mutación fuera de Dios, las mismas que la filosofía cristiana llama operaciones *ad extra*, para distinguirlas de las operaciones *ad intra*, o sea de las que se terminan y refieren a las personas divinas,

de las cuales una procede de otra con determinación necesaria de la esencia divina; 2º que la operación libre de Dios *ad extra*, aunque incluye todo lo que hay de esencial en este modo de obrar *propter finem*, incluye alguna perfección que no se encuentra en la operación del hombre, y en general en la operación de los agentes intelectuales finitos. Cuando el hombre toma la medicina para conseguir la salud, hay aquí dos cosas: 1ª el hombre conoce perfectamente la razón de bien que hay en la salud, la relación de ésta con varios medios, y además se determina libremente a poner este medio para conseguir este bien; 2ª este bien o fin que intenta conseguir por tal medio, lo intenta y realiza porque y en cuanto es una perfección suya, es decir, en cuanto es perfección del mismo operante *propter finem*.

Ahora bien: la primera de estas dos cosas se verifica en Dios, pero no la segunda; porque siendo, como es, infinitamente perfecto, ser absoluto que contiene todas las perfecciones posibles, jamás obra ni se determina a producir algún efecto para conseguir alguna perfección en sí y para sí. De aquí se infiere, que Dios obra verdaderamente por un fin por parte de los efectos producidos, *ex parte operis*; porque al producir un efecto, lo produce con subordinación a algún fin, o sea como medio para realizar un fin determinado, por ejemplo, cuando produce los vegetales para proporcionar sustento a los animales, pero no obra en rigor por un fin *ex parte operantis*, porque si bien el fin de todas sus acciones y efectos *ad extra* es su bondad, no es la consecución o posesión de ésta sino su manifestación y comunicación a otros seres [4] : es la bondad divina, *non ut obtinenda, sed ut manifestanda et communicanda.*

De esta doctrina se desprenden los siguientes corolarios:

1º Que todas las cosas creadas se ordenan o refieren a la bondad de Dios como medios al fin, no de adquisición, sino de manifestación.

2º Que Dios ama necesariamente las cosas creadas en cuanto son participaciones y semejanzas de su propia bondad, y esto con el mismo acto de amor con que se ama a sí mismo.

3º Que este amor de Dios, considerado según que se refiere o termina a las criaturas, sólo es necesario hipotéticamente, es decir, en fuerza de la hipótesis realizada de que Dios quiso libremente producirlos; porque es claro que en sentido absoluto, o prescindiendo de la hipótesis indicada, puede no amarlas, por lo mismo que pudo no producirlas, toda vez que, como dice san-

[4] Santo Tomás enseñó esta misma doctrina cuando escribió las siguientes palabras: «*Cum omne opus divinum in finem quendam ordinatum sit, constat, quod ex parte operis, Deus propter finem agit. Sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod etiam ex parte operantis, finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet, similitudine.*» Sentent., lib. 2º, dist. 1ª, cuest. 2ª, art. 1º.

to Tomás, «*siendo perfecta la bondad de Dios, y pudiendo existir sin otros seres, los cuales ninguna perfección pueden añadirle, síguese de aquí que no es necesario absolutamente que quiera o ame las cosas distintas de sí mismo*»: «*Cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute*».

4º Que en la hipótesis de la producción de las criaturas, Dios produce una para otra, o sea ordenándola a otra como medio al fin; así produce la yerba *propter brutum*, y a los animales *propter hominem*.

Tesis 2ª: También los agentes puramente naturales obran a su modo *propter finem*, o sea ejecutando acciones y produciendo efectos ordenados a la consecución o realización de algún fin.

Damos por supuesto que los modernos positivistas no negarán que los brutos obran *propter finem*, al menos imperfectamente o sea *apprehensive*, a no ser que quieran admitir, que cuando el perro hambriento se arroja sobre un pedazo de carne, no ejecuta este movimiento para coger la carne vista y apetecida por él. Es extraño que los positivistas no hayan intentado eludir la fuerza de este argumento tan concluyente contra su teoría, afirmando con su vergonzante corifeo Descartes, que los brutos son meras máquinas; porque la verdad es que semejante afirmación es menos contraria a la razón y al sentido común, que la afirmación al positivismo cuando nos dice que todos los seres que pueblan al mundo, lo mismo que el orden, enlace y armonía que entre ellos observamos, son el resultado de una fuerza ciega que los produjo fortuitamente; ni más ni menos que si dijéramos que arrojando a la tierra un puñado de partículas o moléculas metálicas, resultó formado al cabo de años un cronómetro perfecto. Y esta sencilla reflexión constituye una demostración indirecta *a priori* de nuestra tesis, al demostrar de una manera palpable lo absurdo y ridículo de la hipótesis positivista, que sirve de base a la negación de la causalidad final en la naturaleza.

Por otra parte, es incontestable que cuantas razones sirven para demostrar la existencia y espiritualidad de Dios, la creación del mundo mediante su poder infinito, junto con el gobierno y providencia del mismo, son otras tantas demostraciones de los errores que encierra el positivismo en general, y con especialidad del que se refiere a la negación de las causas finales. Añadamos ahora la experiencia que, de acuerdo con la razón, nos enseña que las aguas se elevan, condensan y forman la lluvia para fecundizar la tierra, que la naturaleza bajo la dirección de Dios que le comunicó determinadas fuerzas sujetas a determinadas leyes, dio a los pájaros alas para que pudieran volar; que el órgano del ojo se hizo o fue producido para ver y el conducto auditivo para

oír, los pies para caminar, &c., y veremos que la voz de la razón y de la experiencia, se unen con la de la revelación y del sentido común de la humanidad, para condenar al ridículo las pretensiones de esa filosofía positivista, que viene a decirnos y repetirnos con gravedad verdaderamente jónica, con la gravedad de Demócrito y Empédocles, que la naturaleza no nos ha dado los dientes para comer, sino que si comemos es porque por una casualidad y juego caprichoso de la naturaleza nos hemos encontrado de la noche a la mañana con estos apéndices que son a propósito para comer. Del mismo modo, si tenemos la configuración y organismo que distinguen y caracterizan al hombre, no es porque el Autor de la naturaleza nos haya comunicado fuerzas determinadas a propósito para engendrar hombres, sino porque entre los infinitos efectos casuales y caprichosos de la naturaleza, fue uno de ellos lo que llamamos hombre, el cual, así como salió con la actual configuración, pudiera haber salido y acaso se presentara el día menos pensado con la figura de centauro, de cíclope o de sirena, según se verificó en épocas anteriores, si hemos de dar crédito y fuerza a los argumentos de los antiguos positivistas de la Jonia. ¡Risum teneatis! Nunca con mayor razón pudiéramos decir con san Agustín: «*Pudet me ista refellere*», &c.

Objeciones

Aunque dejamos indicadas y refutadas las principales razones en que apoyarse suelen los positivistas modernos para negar las causas finales, añadiremos algunas otras para que sea más completa esta refutación.

Obj. 1ª La operación *propter finem* excluye la casualidad; es así que la experiencia nos enseña que en el mundo suceden muchas cosas al acaso, y lo que es más, en contradicción con lo que se considera como su fin, como cuando la lluvia en vez de fecundizar la tierra destruye las mieses o produce inundaciones: luego, &c.

Resp. En primer lugar, una cosa es que las causas naturales obren *propter finem*, y otra muy diferente que pongan esta operación de un modo indefectible. Siendo causas finitas y estando enlazadas con otras causas, al realizar sus operaciones las realizan con tendencia *ex se* a la consecución del fin prescrito y predeterminado por el Autor de la naturaleza; pero la consecución real y efectiva de este fin puede ser estorbada, ya por los impedimentos y resistencia de la materia, ya por la complicación originada del concurso de otras causas que obran en sentido contrario. La objeción, por lo tanto, sólo prueba que las causas creadas no obran, o mejor dicho, no realizan el fin *indefectibiliter*.

En segundo lugar, aun cuando las causas segundas no realizan el fin ordinario y particular de alguna operación siempre realizan algún fin correspon-

diente a otro orden, al menos algún fin previsto por Dios, en relación con el bien general del mundo. La destrucción de las mieses y las inundaciones, por ejemplo, aunque pueden decirse casuales y *praeter intentionem* con relación a la lluvia, no lo son con relación al bien general del universo, que exige estos males físicos para castigo de los pecados, ejercicio de la virtud, &c. En realidad, y a los ojos del verdadero filósofo, nada sucede al acaso en el mundo; porque lo que es casual respecto de las causas segundas, no lo es respecto de la presciencia y voluntad de Dios. El encuentro de dos criados enviados por el amo a un mismo sitio sin saber el uno el mandato dado al otro, será casual respecto de los criados, pero no lo será respecto del amo.

Obj. 2ª Si las causas naturales obraran con relación y determinación a un fin, producirían siempre estos efectos que se suponen ser sus fines, lo cual se halla en contradicción con la existencia de los efectos o productos monstruosos.

Resp. Ya se ha dicho que las causas naturales, por lo mismo que son finitas, no son absolutamente indefectibles y por consiguiente, nada extraño es que produzcan efectos defectuosos, para lo cual basta que su acción sea perturbada o debilitada, ya sea por el concurso de otras causas, ya sea por la abundancia, escasez, o inconveniente disposición de la materia. Así es que la existencia de los efectos monstruosos, lejos de excluir las causas finales, más bien constituye una contraprueba de su existencia, toda vez que si un efecto es monstruoso, es precisamente porque su causa no ha realizado el fin a cuya producción se dirigen sus fuerzas y su actividad específica. No habría monstruos, si no hubiera en la naturaleza tendencia a un fin determinado, o sea a un efecto regular y fijo. Si suponemos que no hay causalidad final en las obras de la naturaleza, la existencia de un hombre sin brazos es tan legítima y regular como la existencia de un hombre con todos sus miembros.

Escolio

Si nos hemos detenido en la cuestión de las causas finales más de lo que a un compendio elemental corresponde, es porque observamos que la negación de las causas finales, relacionada íntimamente con la existencia de Dios y de su providencia, es una de las bases fundamentales del ateísmo y materialismo contemporáneos, los cuales van apoderándose de las inteligencias en nuestros días, bajo el nombre especioso de filosofía positivista.

Capítulo 5

De las especies principales del ente

5.1. El ente finito y el infinito.

5.1.1. Noción o concepto del finito y del infinito.

Las condiciones propias de un compendio nos obligan a reducir el análisis de estas nociones ontológicas a los siguientes puntos:

1º Finito se dice el ente que tiene límites: así como es y se dice con propiedad infinito el ente que no tiene límites, o en otros términos, el ser que contiene todas las perfecciones posibles, y toda realidad que se puede concebir y puede existir. El concepto adecuado de límite envuelve una realidad o perfección positiva, acompañada de la negación o exclusión de otra realidad. Luego el concepto de límite, y por consiguiente, del ente limitado o finito, considerado objetivamente, es positivo y negativo a la vez; positivo, en cuanto significa una realidad o entidad positiva; negativo, en cuanto excluye otra realidad positiva.

2º Infiérese de aquí, que para formar el concepto de finito no necesitamos poseer de antemano la idea de infinito, ni menos que ésta sea innata, como pretenden Platón, Descartes y otros filósofos. Para formar idea de un ser finito basta comparar entre sí dos entes particulares, de los cuales el uno posee una perfección que no se halla en el otro: para reconocer que la planta es un ser finito o limitado, me basta conocer que es un ser que no tiene la inteligencia que posee el hombre. Luego también es falsa la opinión de los filósofos citados, cuando dicen que lo finito se conoce solamente por y como negación de lo infinito.

3º Volviendo ahora al infinito, éste se dice actual y también categoremático, cuando contiene actualmente todas las perfecciones posibles absolutamente: si se trata de un ser que es finito actualmente, pero que se puede aumentar o multiplicar sin llegar nunca a un límite actual, se llama infinito en potencia, y también sincategoremático, pero con más propiedad indefinido. El infinito actual arriba definido, se dice infinito *simpliciter*, para distinguirlo del infinito actual *secundum quid*, que sería aquel ente que encerrara toda la perfección posible en un orden determinado de ser, pero sin incluir otras perfecciones. Si suponemos posible una extensión infinita, sería infinita *secundum quid*, es decir, en el género de extensión, pero finita *simpliciter*, porque incluiría límites en el género de substancias, de vida, de inteligencia, &c.

4º Por lo que hace al origen y constitución de la idea del infinito en nosotros, opinamos: 1º que es falsa y absurda la opinión de Locke, según la cual formamos la idea del infinito, añadiendo y aumentando indefinidamente las perfecciones finitas que observamos en las criaturas, lo cual equivale a destruir la noción verdadera del infinito, confundiéndola en la del indefinido. 2º que la idea objetiva del infinito abraza, por una parte, la idea de ser, y por otra, la negación de todo límite, que es lo mismo que negación o exclusión de toda negación; de donde se infiere que, objetivamente considerada, la idea del infinito es absolutamente positiva; 3º que el procedimiento de su formación es complejo, porque nuestro entendimiento a) percibe y compara los seres finitos, sus perfecciones y diferencias, su contingencia, &c., y por medio de estos juicios y raciocinios se eleva; b) en segundo lugar, al concepto de un Ser Supremo respecto de todas las criaturas y primera causa de las mismas, concepto que puede mirarse como un concepto inicial e implícito del infinito, hasta que c) desenvolviendo este concepto por un lado, y por otro elevando y transformando por medio de la abstracción las perfecciones de las criaturas en relación con las que deben existir en su Autor, como ser necesario, existente *a se*, causa suprema y total del mundo, concibe que este Ser posee necesariamente todas las perfecciones posibles, sin mezcla alguna de imperfección o negación, y por consiguiente, como ser infinito y absoluto; 4º que la idea del infinito no es intuitiva, ni menos innata, ni gratuita, sino discursiva o elaborada mediante el ejercicio complejo de la actividad de nuestro entendimiento.

5º La doctrina hasta aquí consignada conduce a los siguientes

Corolarios

1º La idea de Dios como Ser Supremo, causa primera del mundo y de su gobierno, es muy diferente de la idea de Dios como ser infinito. Para la primera, basta un raciocinio fácil y casi espontáneo de la razón, y por

eso esta idea se halla en todos los hombres: para la segunda, se necesitan procedimientos múltiples y complejos, y por eso no se halla en todos los hombres clara y explícita.

2º La idea de infinito en nosotros es subjetivamente finita, ya porque aunque representa un objeto infinito, no representa perfecciones infinitas en cuanto al número, sino en cuanto a la perfección o intensidad, ya principalmente, porque si bien representa a Dios con representación verdadera, no lo representa con representación adecuada ni comprensiva.

3º La idea del ente infinito es muy diferente de la idea del ente en común.

a) El ente infinito constituye un infinito actual comprensivo de todas las perfecciones en acto y de hecho: el ente en común es infinito solamente en potencia, en cuanto que puede predicarse de una multitud indefinida de seres particulares.

b) La idea del ser infinito representa la esencia divina singular y distinta de las demás, y contiene todas las perfecciones posibles, no como posibles, sino como realizadas en esta esencia, la inteligencia, la libertad, el poder, la justicia, la existencia, &c.; la idea del ente común no representa ni expresa ninguna perfección determinada, fuera de ser en abstracto, y como elemento parcial de las varias perfecciones o esencias capaces de ser realizadas; en otros términos: la idea del ser infinito representa todas las perfecciones posibles, como realizadas y existentes; la del ser común representa todas las perfecciones, prescindiendo de su existencia real, o incluyendo indistintamente las existentes y las meramente posibles.

c) La idea del ente infinito representa objetivamente la entidad máxima, como existente y realizada, comprensiva actualmente de toda realidad: la idea de ente en común representa objetivamente la entidad inicial y potencial, que excluye la existencia real, porque ninguna cosa existe ni puede existir que sea ente nada más.

4º La palabra *simpliciter*, aplicada a Dios y al ente común o universal por abstracción, tiene una significación equívoca.

a) Cuando se dice que Dios es ente *simpliciter*, es decir, sin adición alguna, *sine additio*, queremos y debemos significar que en Dios todo es realidad, perfección positiva y ser, y que excluye toda imperfección y todo no-ser: pero el ente común se dice ente *simpliciter* o sin adición, porque, por lo mismo que es común, prescinde de toda perfección o realidad determinada, de todo ser particular.

b) Dios es ente *simpliciter* en el orden real, porque identificadas en él la esencia y la existencia, se identifica con la realidad absoluta actual; el ente común o universal, se dice ente *simpliciter* en el orden ideal, al cual pertenece su realidad objetiva y abstracta.

Conviene fijar la atención en estos corolarios, que contienen la clave del

error panteísta, el cual no reconoce otro origen ni otra base que la confusión de los conceptos indicados.

5.1.2. La posibilidad del infinito creado.

La posibilidad de un infinito creado o existente fuera de Dios, no ofrece dificultad si se trata del infinito potencial o sincategoremático, siendo incontestable que no repugna a la omnipotencia de Dios aumentar indefinidamente una extensión, o multiplicar un número de seres sin llegar a un término absoluto. No sucede, empero, lo mismo con respecto al infinito actual, no faltando filósofos que admitan su posibilidad, principalmente en orden a la extensión y al número, al paso que otros la niegan.

Expondremos con la brevedad posible nuestra opinión sobre la materia.

Tesis 1ª: No es posible una criatura infinita por parte de la esencia.

La razón es que cualquiera esencia creada, por perfecta que se la quiera suponer, en el mero hecho de ser criatura, no puede contener todas las perfecciones posibles; porque es evidente que por lo menos será contingente en su existencia, y por consiguiente le faltará la necesidad esencial, como le faltará también la independencia, la existencia *a se*, cosas todas que envuelven la idea de perfección.

Tesis 2ª: No es posible una extensión actualmente infinita.

Admitida la hipótesis de una extensión infinita, Dios podría quitarle una extensión parcial, por ejemplo, una vara, porque la infinidad no puede excluir la divisibilidad, propiedad esencial de la extensión. Ahora bien; esa extensión disminuida en una vara, ya no sería infinita actualmente, puesto que podría ser mayor; luego tampoco lo era antes, porque una cantidad finita añadida a otra finita también, no puede hacerla infinita.

Otra razón aduce santo Tomás contra la posibilidad de la extensión infinita, fundada en que toda extensión exige necesariamente una figura, pues no se concibe que exista una extensión, que sea extensión nada más, sin tener alguna figura determinada, circular, cuadrangular, triangular, &c., es así que quien dice figura de una extensión dice terminación de la misma; luego no es posible la existencia de una extensión absoluta y actualmente infinita [1].

[1] Esta razón de santo Tomás demuestra la poca solidez del argumento que algunos sue-

Tesis 3ª: Tampoco es posible una multitud actualmente infinita.

Razones.

1ª Supuesta o admitida una multitud infinita, o si se quiere, un número infinito de unidades, esta multitud contiene necesariamente un número dado de centenas, de millares de millones, &c. Ahora bien: el número de unidades de millares, por ejemplo, contenido en esa multitud que se supone infinita, o es finito, o infinito: si lo primero, luego tenemos una multitud infinita resultante de un número finito: si lo segundo, luego tenemos un número infinito menor que otro infinito; pues es claro que el número resultante de un número infinito de unidades de millar, ha de ser mayor que aquel número que se supone infinito por contener infinitas unidades simples.

2ª Santo Tomás propone contra la multitud infinita una razón análoga a la que dejamos indicada en la tesis anterior. Toda multitud es preciso que constituya alguna especie, no siendo posible que exista una multitud indeterminada o en abstracto, como no es posible que exista una substancia que sea substancia solamente, sin ser material o espiritual, hombre, ángel, o animal, &c. Es así que toda especie de multitud constituye una especie de número, y por otra parte repugna un número específico que sea infinito, toda vez que cada especie de número es medida y determinada por la unidad: luego no es posible la existencia actual de una multitud infinita.

Objeciones

Obj. 1ª Puede objetarse contra la primera tesis, que siendo el efecto correlativo con la causa, y siendo Dios una causa que posee virtud infinita,

---

len aducir en favor de la posibilidad de la extensión infinita, reducido a que no existe contradicción entre las ideas de extensión y la de negación de límite. Cuéntase entre ellos Balmes, que dice en su Filosofía Fundamental: «*¿Es posible una extensión infinita? no se descubre ninguna repugnancia: la idea de extensión y la de negación de todo límite, no se excluyen, por lo menos según nuestro modo de concebir.*» Sin embargo, nuestro filósofo debiera haber tenido presente que para afirmar la posibilidad de la extensión infinita, no basta la no repugnancia entre la idea de extensión en abstracto e indeterminada, y la negación de límites, sino que era necesario probar que esta negación de todo límite era compatible con la idea de extensión figurada, es decir, encerrada en una figura determinada. Tal vez no hubiera incurrido en esta inexactitud si hubiera tenido presentes las palabras con que santo Tomás contestaba hace siglos a su argumento. «*Dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem speciei ejus, scilicet, contra rationem magnitudinis bicubitae, vel tricubitae, vel circularis, vel trialgularis et similium. Non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est: unde non est possibile, esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.*» Sum. Theol., 1ª P., cuest. 7ª, art. 3º, ad 2.

podrá producir un efecto infinito.

Resp. La virtud infinita de Dios sólo exige y prueba que dado un efecto cualquiera puede producir otro más perfecto, y así sucesiva o indefinidamente sin llegar nunca a un efecto del cual no pueda pasar, o que agote la causalidad de Dios. Por otra parte, la imposibilidad de producir un ser infinito en cuanto a la esencia, no trae su origen de Dios, sino que tiene lugar por parte del efecto mismo, el cual, en el mero hecho de ser efecto, envuelve repugnancia o contradicción con la infinidad *simpliciter* o absoluta, porque, como dice muy bien santo Tomás, *contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum.*

Obj. 2ª Si Dios puede producir efectos finitos actualmente, no se distinguirá en razón de causa infinita, de las causas creadas, puesto que también éstas producen efectos finitos.

Resp. Negando la consecuencia, porque aun cuando Dios no pueda producir un efecto infinito *simpliciter*, se distingue esencialmente en razón de causa, de las causas finitas: 1º porque la eficiencia de éstas sólo se extiende a ciertos y determinados efectos, sin poder producir un número indefinido de efectos más y más perfectos; 2º porque estas causas obran y producen sus efectos con dependencia de Dios, que obra juntamente con ellas aplicándolas a la operación, y que además les dio y conserva el ser y la actividad; 3º y principalmente, porque las causas creadas y finitas presuponen algún sujeto o materia en sus operaciones, y no pueden producir un efecto *ex nihilo*, como lo verifica Dios por medio de la acción creatriz, acción que revela y exige una virtud o eficiencia infinita.

Obj. 3ª El principal argumento que puede proponerse contra la 3ª tesis es el siguiente: el número de los seres absolutamente posibles es infinito; es así que Dios puede producir o realizar todo lo que es absolutamente posible o que no implica contradicción: luego puede producir, y por consiguiente puede existir un número infinito actualmente.

Resp. 1º Algunos niegan la mayor, porque afirman, y no sin fundamento, que el número de los posibles es infinito, no porque constituya ni sea conocido como una colección actualmente infinita, sino porque constituye una colección o serie que puede crecer y multiplicarse *in infinitum*, es decir, indefinidamente.

Resp. 2º Empero, aun cuando se rechace esta opinión, y se quiera admitir que el número de los posibles absolutos es infinito, siempre será verdad que no puede existir *extra Deum*, o producirse una multitud infinita en acto; porque esos posibles absolutos no pueden ser reducidos al acto segundo simultáneamente, sino mediante una serie o sucesión indefinida, no por defecto de poder en Dios, sino porque repugna la existencia de un número infinito, según se ha demostrado.

Si se quiere responder escolásticamente, se distingue la menor: Dios puede

producir o realizar los posibles, *simul omnia*, neg., *succesione indefinita*, conc.

5.2. El ente posible y el imposible.

Nociones previas.

1ª Una observación vulgar y fácil, nos presenta en la naturaleza unas cosas que desaparecen y otras que comienzan a existir de nuevo, con lo cual tenemos lo suficiente para formar espontáneamente la idea del ente posible, o sea el concepto de una cosa que no existe actualmente, pero que puede existir. Luego la posibilidad será la capacidad o aptitud de una esencia para existir con existencia propia y finita, o fuera de Dios. Si consideramos esa capacidad con precisión de la existencia actual, constituye la posibilidad en su significación ordinaria, y sólo se aplica a las cosas que no existen realmente pero que pueden existir: si la consideramos como acompañada de la existencia o reducida al acto segundo, la posibilidad conviene también a las cosas existentes, porque lo que existe, puede existir o tiene aptitud para existir. En este sentido, todas las cosas que existen, incluso Dios, pueden apellidarse posibles.

2ª Para que una cosa pueda decirse posible con posibilidad completa y adecuada se necesitan dos condiciones: 1ª que no haya repugnancia o contradicción entre los predicados y atributos que constituyen su esencia; 2ª que haya alguna causa con virtud suficiente para realizar su tránsito del no ser al ser. La primera condición, o sea la capacidad para existir fundada sobre la conveniencia o no repugnancia de los predicados esenciales, constituye la posibilidad interna: la segunda condición, constituye la posibilidad externa de la cosa. Luego la posibilidad adecuada o total de una cosa resulta de la posibilidad interna, que también se llama absoluta y formal, y de la externa, que también suele llamarse posibilidad causal, posibilidad relativa, ya porque dice orden a la causa eficiente, ya porque es diferente en relación con la variedad de causas. Porque en efecto,

3ª La posibilidad externa de una cosa está en relación y proporción con la naturaleza y condición de su causa eficiente, y el efecto A, que será posible con posibilidad externa respecto de la causa B, será imposible respecto de la causa C. Así es que en realidad hay tantas clases o especies de posibilidad externa, cuantas son las especies de causas eficientes, las cuales, sin embargo, suelen reducirse a tres géneros, que son la posibilidad metafísica, la posibilidad física y la posibilidad moral, cuya naturaleza y diferencias fueron expuestas en la lógica. Claro es, según esto, que lo que es imposible con la imposibilidad

física o moral, aun hablando de la posibilidad externa, puede ser posible con posibilidad metafísica, o sea con relación a Dios. Y de aquí se infiere también, que sola la imposibilidad metafísica puede denominarse absoluta o incondicionada, porque las otras dos son hipotéticas solamente.

4ª Que la posibilidad interna y absoluta no depende ni de nuestro entendimiento, ni de los seres que actualmente existen o han existido, se reconoce con toda evidencia, reflexionando: 1º que independientemente de nuestro entendimiento, y aun cuando éste no existiera ni hubiera existido ningún hombre, sería posible la planta A, la piedra B, un círculo, una esfera, &c., toda vez que su concepto no envuelve ninguna contradicción; 2º antes que una cosa, por ejemplo, la planta A, comenzara a existir, ya era posible, pues mal podría recibir la existencia si no fuera capaz de ella. Así es que la posibilidad interna o absoluta de cualquiera cosa, es anterior con prioridad de naturaleza, por lo menos, a la existencia de la cosa. Es, por lo tanto, indudable que la posibilidad interna de las cosas no depende, ni de nuestro entendimiento, ni de las cosas reales y existentes.

Fáltanos ahora determinar la relación que existe entre la posibilidad interna o absoluta y Dios, lo cual investigaremos en las siguientes proposiciones.

Tesis 1ª: La posibilidad absoluta de las cosas no depende ni de la omnipotencia divina, ni de la libre voluntad de Dios.

La primera parte se prueba, porque en la hipótesis contraria, sería necesario decir que la única razón porque una cosa es absolutamente imposible, por ejemplo, un círculo cuadrado, o un mármol-espíritu, es porque Dios no tiene poder para producirlo, lo cual vale tanto como decir, que si no pueden existir, no es porque ellos no puedan servir de términos a la acción divina, sino porque ésta no llega o no puede extenderse hasta ellos. ¿Quién no ve semejante modo de hablar y de concebir la imposibilidad absoluta es absurdo en sí mismo, y rebaja, si es que no destruye, el concepto filosófico y racional de la omnipotencia divina?

Añádase ahora que, según observa oportunamente santo Tomás, decir que la posibilidad de las cosas depende de la omnipotencia de Dios, es lo mismo que decir que Dios es omnipotente, porque puede producir todas las cosas que son posibles a su poder, lo cual constituye un círculo vicioso en la manifestación de la omnipotencia; porque esto equivale a decir que Dios es omnipotente porque puede todas las cosas que puede: «*erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest.*»

La segunda parte de la tesis se refiere a la opinión de Descartes, al cual pertenece el gran descubrimiento de que las cosas son posibles o imposibles

absolutamente por la sola y libre voluntad de Dios. Esto vale tanto como decir que si no es posible un círculo cuadrado, no es porque estos dos conceptos se excluyan y destruyan recíprocamente, sino porque Dios quiso o determinó que no fuera posible el círculo cuadrado, de manera que si hubiera determinado que fuera posible el círculo cuadrado, éste podría existir en la naturaleza, y lo mismo una piedra que fuera substancia espiritual, un mineral dotado de inteligencia y libertad, &c.

Primera razón: Si Dios puede hacer que lo que es absolutamente imposible pase a ser posible, podrá también producirlo, puesto que Dios puede comunicar la existencia a cualquier ente posible: es así que el ente absolutamente imposible se identifica con la nada y el no ser, como se ve en el círculo cuadrado, en el cual el círculo excluye el cuadrado, y éste a su vez excluye el círculo: luego decir que la posibilidad absoluta depende de la libre voluntad de Dios, equivale a decir que la acción divina tiene por término la nada, o puede producir el no ser.

Segunda razón: Si Dios puede convertir libremente las cosas absolutamente imposibles en posibles, podrá hacer posible su propia no existencia, o destruirse a sí mismo; y en general, podrá hacer que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Luego no existe la verdad inmutable y necesaria, perece toda demostración, la ciencia es una palabra vana, y es preciso abrazarse con el escepticismo universal y absoluto.

Tesis 2ª: La posibilidad interna de las cosas tiene su fundamento real en el entendimiento de Dios y en su esencia.

La mejor prueba de esta proposición, será explicar su sentido filosófico, y la relación que existe entre las cosas posibles con posibilidad interna, y la esencia divina como esencia y como entendimiento.

Ya hemos visto que la razón suficiente, formal e inmediata de la posibilidad interna, es la no repugnancia de los predicados o atributos que la constituyen, lo cual es lo mismo que decir, que en tanto una cosa se dice *absolute* posible, porque y en cuanto su concepto contiene y presenta la razón de ente; así como llamamos *absolute* imposible lo que se nos representa como excluyendo y negando la razón de ente; porque, como dice santo Tomás, «*se debe decir que Dios no puede producir todo aquello que es contra la razón o concepto de ser.*»

Si consideramos ahora que la cosa *absolute* posible, y como tal producible por Dios, si se nos presenta objetivamente como ente, es porque corresponde a una de las ideas divinas, en las cuales se hallan contenidos y representados todos los modos de ser, y por consiguiente, todo cuanto puede tener razón de ente, se ve sin dificultad que el fundamento real, físico y existente de los

seres absolutamente posibles, son las ideas divinas, las cuales, se consideran en cuanto identificadas con la esencia, constituyen el fundamento primitivo, y el ejemplar virtual o implícito de las cosas posibles: si se consideran en cuanto que por medio de ellas el entendimiento divino conoce y expresa las cosas o esencias posibles, constituyen el ejemplar formal y explícito de los posibles absolutos. Cada idea divina representa un ente posible *absolute*, porque representa la esencia divina como imitable y participable *ad extra* por medio del ente A, B, C, &c., es decir, por medio de todo lo que puede tener razón de ente, y que precisamente por esta razón se llama posible con posibilidad interna.

Dos consecuencias importantes se desprenden naturalmente de esta doctrina, la primera de las cuales es que Dios, como causa primera dotada de virtud o eficiencia infinita, contiene la razón suficiente primitiva de los demás seres en cuanto existentes, es decir, en cuanto poseen una existencia física, fuera de Dios y distinta realmente de la existencia divina.

Es la segunda consecuencia y de más importante actualidad, que Dios, como ser absolutamente infinito o infinitamente absoluto, es el fundamento común de todos los demás seres, sin excluir los que se apellidan opuestos; y esto no ya solamente por parte de su existencia actual y física, sino considerados por parte de su esencia o ser íntimo. La materia y el espíritu, el cuerpo y el alma, aunque opuestos relativamente, no lo son en sentido absolutamente contradictorio: 1º porque convienen en la idea de ser y de substancia; 2º y principalmente, porque los dos tienen su razón de ser y su fundamento común en el ser absolutamente infinito o infinitamente absoluto, o sea en la esencia divina, usando el lenguaje más sencillo y sin pretensiones de la filosofía cristiana; porque esta esencia, en virtud de su imitabilidad infinita, expresada y representada por lo que apellidamos ideas divinas, constituye la raíz común y real de esos opuestos.

Puede decirse igualmente, que bajo este punto de vista, desaparece también el antagonismo entre el mundo y Dios, entre lo real y lo ideal. El mundo, que considerado por parte de su propia existencia física, de su finidad y dependencia, se distingue realmente de Dios y es opuesto a éste, incluye al propio tiempo una semejanza real con la esencia divina; porque toda realidad existente fuera de Dios es una semejanza y como una participación de la esencia divina, como realidad suprema e infinita, y en el concepto de tal, fundamento y medida primitiva de toda realidad. No de otra manera, y por la misma razón, el antagonismo entre lo real y lo ideal desaparece en el concepto de antagonismo absoluto, porque lo real viene a ser la expresión física y externa, aunque incompleta, de lo ideal, es decir, de las ideas divinas.

Así es como la filosofía cristiana, sin negar la libertad de la creación, sin negar la distinción real y substancial entre el mundo y Dios, sin necesi-

dad, finalmente, de negar o desfigurar la idea de Dios, como hacer suele la filosofía panteísta, cuando nos presenta al Ser absoluto fraccionándose y transformándose en los diferentes seres finitos constituyendo su ser íntimo y propio, concibe y explica perfectamente el dualismo y el antagonismo de los seres. La filosofía novísima, que suele acusar a la cristiana de no contener la explicación de ese dualismo, merece con más justicia semejante acusación; porque mientras la última concierta y armoniza el dualismo con la unidad, sin negar ni suprimir ninguno de los dos, la filosofía novísima suprime en realidad el dualismo, afirmando la identidad universal y la unidad absoluta y real de todos los seres: como solución de un problema, se nos da la supresión de uno de sus extremos; en lugar de una teoría filosófica, se nos da una negación gratuita.

Por lo demás, las reflexiones que anteceden pueden considerarse como una aplicación y desarrollo de la doctrina de santo Tomás acerca de las ideas divinas, las cuales resultan, según nuestro modo de concebir, de la imitabilidad múltiple de la esencia de Dios [2] . Por eso la esencia divina, como esencia, puede decirse que constituye la razón *a priori* remota o radical de la posibilidad absoluta de los seres; al paso que la misma esencia, en cuanto contiene las ideas arquetipas, constituye la razón *a priori* próxima y formal de la misma, así como de la esencia propia de cada ser, de su distinción, relaciones, oposición, &c.

Con esta teoría de santo Tomás se halla conforme Leibnitz cuando escribe: «*La misma posibilidad de las cosas, cuando no existen actualmente, tiene una realidad fundada en el ser divino; pues si Dios no existiera, nada sería posible, y las cosas posibles existen desde la eternidad en las ideas del entendimiento divino.*»

Importantes y transcendentales son los corolarios que se desprenden de la doctrina consignada en este artículo acerca de la posibilidad e imposibilidad. He aquí algunos de los más principales:

1º Lo posible no coincide, ni se identifica con la nada. El ente posible puede adquirir la existencia pasando a tener una realidad física; mientras que la nada no puede adquirir la existencia, ni llegar a tener realidad o entidad

[2]He aquí uno de los varios pasajes en los cuales expone esta teoría: «*Essentia sua (Dei) est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta; res autem creatae non perfecte imitantur essentiam divinam, unde essentia non accipitur absoluta ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam. Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei. Unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, et est quidem una (idea) omnium rerum ex parte essentiae divinae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.*» QQ. Disp. de Verit., cuest. 8ª, art. II.

física. Además: lo posible se concibe directamente y *per se*: para concebir un hombre posible, nos basta concebir la animalidad y racionalidad unidas o formando una esencia. Por el contrario, la nada no se concibe directamente o *per se*, sino *per aliud*, o sea por negación de la realidad.

2º Luego el ente posible viene a ser como un medio entre la nada y el ser físico. No constituye una realidad física, porque no tiene existencia actual y física fuera de Dios: pero tiene una realidad objetiva relacionada y dependiente de las ideas divinas, y fundada en la esencia de Dios, que tiene existencia física y real fuera de nuestro entendimiento.

3º Luego la posibilidad interna o absoluta es inmutable, eterna y necesaria. Es inmutable, porque lo es la idea divina, en la cual se halla representada la esencia posible como en su ejemplar formal, y también es inmutable la esencia divina que contiene la razón *a priori* originaria de su realidad objetiva, y el fundamento primero de su posibilidad. Es eterna, como lo son las ideas divinas, con las cuales se halla relacionada, y en entendimiento de Dios, que conoce desde la eternidad los posibles. Es necesaria, porque no depende ni de la existencia contingente de las cosas creadas, ni tampoco de la libre voluntad de Dios, según queda demostrado.

4º La realidad objetiva de los entes posibles, en cuanto fundada en la realidad física de la esencia divina, es el origen y la razón suficiente de la verdad necesaria e inmutable de aquellas proposiciones que llamamos axiomas y primeros principios, las cuales expresan relaciones necesarias entre las esencias posibles representadas en las ideas divinas. Por eso llama santo Tomás a estas verdades, impresión de la luz o inteligencia divina en nosotros, semejanza de las razones o ideas eternas, *impressio divini luminis in nobis, similitudo increatae veritatis, participatio rationum aeternarum.*

5º La inteligibilidad inmediata e imperfecta de la posibilidad trae su origen de los seres existentes, porque viendo los seres que comienzan a existir formamos el concepto de un ente posible; pero la inteligencia última y adecuada de la misma depende de Dios, puesto que no podemos formar idea cabal y clara de la posibilidad, si no la consideramos en sus relaciones con la esencia y las ideas divinas.

6º Luego en la hipótesis absurda e imposible de la no existencia de Dios, no habría posibles ni imposibles absolutos. No habría posibles ya porque no habría inteligibilidad, ni realidad objetivas no habiendo ningún entendimiento; ya también, porque faltando la esencia divina, faltaría el fundamento físico y real del ente posible. No habría imposibles, porque en la hipótesis de la nada absoluta y universal, no puede existir ni concebirse contradicción, la cual sólo tiene lugar entre el ente y el no ente.

Escolio

La doctrina relativa a los posibles se halla enlazada y tiene estrecha conexión con el problema de la ciencia divina, que los teólogos dividen en ciencia de visión y ciencia de simple inteligencia. La primera, *scientia visionis*, es aquella mediante la cual Dios conoce las criaturas o esencias que, o existieron, o existen, o existirán, cuya existencia física coexiste y está presente en la eternidad de Dios. La segunda, *scientia simplicis inteligentiae*, se refiere o tiene por objeto propio las cosas puramente posibles como tales, es decir, las cosas que nunca ha tenido, ni tienen, ni tendrán existencia física y propia fuera de Dios. Las criaturas actuales o con existencia física, que son el objeto de la ciencia de visión, dicen relación a Dios, no solamente como a razón suficiente y fundamento entitativo, sino como a causa eficiente de su existencia física. Respecto de las criaturas o esencias puramente posibles, que constituyen el objeto propio de la ciencia de la simple inteligencia, Dios puede decirse razón suficiente, pero no causa eficiente de su posibilidad; porque si bien podemos decir que las ideas divinas contienen la razón inmediata porque esta o aquella cosa es posible, no podemos decir con propiedad y rigor filosófico, que Dios es causa eficiente de esta posibilidad, como no lo es de las mismas ideas divinas.

Desarrollar más esta doctrina y entrar en el terreno de sus aplicaciones científicas, es más propio de la teología que de la filosofía.

Objeciones

Obj. 1ª Omnipotente se dice el que puede hacer todas las cosas; es así que Dios es un ser omnipotente: luego puede hacer todas las cosas, y por consiguiente, que las cosas imposibles con imposibilidad absoluta pasen a ser posibles.

Resp. Dist. la mayor. Se dice omnipotente el que puede hacer todas las cosas, es decir, comunicar la existencia física a todas las cosas cuyo concepto no envuelve contradicción, conc., a las cosas cuyo concepto incluye contradicción, neg.

Dios se dice omnipotente porque y en cuanto puede producir o dar la existencia a todas aquellas cosas, a las cuales no repugna la razón o concepto de ser, pero no se dice omnipotente, ni se requiere para la omnipotencia que pueda producir cosas contradictorias; porque esto equivaldría a producir la nada o el no ser, toda vez que incluir contradicción es lo mismo que excluir la razón de ente. El poder de Dios, o sea su omnipotencia, tiene su fundamento y razón suficiente en la esencia divina, con la cual, por consiguiente, tiene proporción y comensuración necesaria. Así, pues, como la esencia divina se

dice infinitamente perfecta, porque contiene, o como dice santo Tomás, precontiene en sí la perfección de todo el ser, y no porque contenga algo de no ser, así también su potencia es infinita y se dice omnipotencia, porque puede extenderse a la producción de todo aquello que puede tener razón de ente, y no porque pueda producir lo que no puede tener razón o concepto de ser, principalmente si se tiene en cuenta, que esto no sucede por defecto de la potencia divina, según la profunda observación de santo Tomás, sino porque la cosa contradictoria no puede tener razón de factible, ni de posible.

Obj. 2ª Quitada la omnipotencia de Dios, desaparecería la posibilidad de las cosas: luego ésta depende de la omnipotencia divina.

Resp. El antecedente sólo es verdadero con relación a la posibilidad externa de las cosas, o con relación a la adecuada, que incluye la interna y la externa. Empero la proposición es falsa e inexacta, si se refiere a la posibilidad interna; porque dada la hipótesis imposible de que desapareciendo la omnipotencia de Dios, permaneciera la esencia con las ideas arquetipas o ejemplares, permanecería la posibilidad interna de todas las cosas representadas o contenidas en esas ideas, las cuales constituyen la razón suficiente próxima de la posibilidad absoluta de las cosas. Si se habla, pues, de la posibilidad interna, quitada o destruida la omnipotencia divina, desaparecería aquella, no porque la omnipotencia sea la causa, ni la razón suficiente de la posibilidad interna, sino porque la no existencia de la omnipotencia probaría *a posteriori* o *ex consequenti* la no existencia de la esencia divina. Así es que, si se quiere contestar en términos de escuela, se puede distinguir el antec. Desaparece la posibilidad adecuada de las cosas, conc., la inadecuada y externa, subdist. *ex consequenti*, conc. en el sentido de que desaparezca la razón suficiente y formal de la posibilidad interna de las cosas, neg.

Obj. 3ª Si la posibilidad interna depende de Dios, en el sentido arriba dicho, los entes creados no se distinguen realmente de Dios, como dicen los panteístas. La razón es que los entes creados son los mismos entes posibles, que recibiendo la existencia física, pasan del estado de posibilidad al estado de actualidad; por otra parte, se ha dicho que los entes posibles se identifican con las ideas divinas: luego los entes creados no se distinguen real y substancialmente de Dios.

Resp. Toda la fuerza aparente de esta objeción desaparece, fijando el significado de los términos. Cuando se dice que los entes posibles se identifican con las ideas divinas esta afirmación es verdadera, si se habla de las ideas divinas consideradas objetivamente, o sea por parte del objeto representado, *objetive et terminative*, en términos de escuela; pero no si se habla de identificación subjetiva y formal, *subjetive et formaliter*.

Para mejor comprender esto, tomemos una de las ideas existentes en Dios, por ejemplo, la idea de hombre. Esta idea puede considerarse: 1º en cuanto

es una realidad puesta o existente en la esencia divina, identificada sí con ella realmente, pero distinta virtualmente y según nuestro modo de concebir; 2º en cuanto se refiere a la naturaleza humana con exclusión de las demás, y por consiguiente en cuanto el hombre es el término y el objeto por ella representado. Por lo tanto, una cosa es la idea divina que representa al hombre, y otra cosa es el hombre posible representado por esa idea; así como también una cosa es la idea, representación o concepto de Pedro, que tengo en mi entendimiento, y otra cosa es el individuo existente físicamente fuera de mí, representado por esta idea, concepto, o llámese como se quiera, que tengo en mi interior. Bajo el primer punto de vista, la idea divina del hombre se identifica con la esencia divina, pero no bajo el segundo, o sea considerada la idea divina por parte del término; porque el hombre que puede ser producido y que está representado en la idea divina, es una cosa distinta de la idea divina, puesto que es el individuo Pedro, constituido por una esencia particular y finita, distinta de la esencia divina, y dotado de una existencia física y propia, distinta de la existencia de Dios. Cuando se dice, pues, que Dios produce o hace actual un ente posible, se debe entender que produce y saca de la nada una esencia correlativa y ejemplada con la idea divina A que la representa, y no se ha de concebir que al crear un ente posible, haciéndolo pasar del estado de posibilidad al de realidad actual por medio de la existencia física, esta existencia física se reciba en la misma idea divina, o que sea esta la que pasa del estado posible al actual, sino el término u objeto en ella y por ella representado: la existencia física se recibe en la esencia sacada de la nada en relación y consonancia con la idea divina que le corresponde, y no en la misma idea divina identificada con la esencia de Dios.

Esta doctrina encierra una de las claves principales para descubrir y disipar el error panteísta, cuando afirma que los entes creados son meras actuaciones y determinaciones parciales de la esencia divina.

5.3. El ente substancial y el ente accidental.

Toda vez que la substancia puede ser considerada, ya en sí misma, ya en sus relaciones con los accidentes, trataremos primero de la noción de la substancia, y después de los accidentes y de su distinción y separabilidad con relación a la substancia que les sirve de sujeto.

5.3.1. La substancia.

El análisis y aplicaciones científicas de la noción de la substancia, puede reducirse a los siguientes puntos.

1º La substancia, considerada etimológicamente o por parte del origen de este nombre, es «aquello que está debajo de otros»: «*id quod aliis substat*»; y bajo este punto de vista, puede definirse: «lo que sustenta o sostiene los accidentes»: «*id quod substat accidentibus*». Esta es la primera noción cronológica de la substancia; porque en el orden de tiempo y *quoad nos*, lo primero que concebimos en la substancia, como ser distinto de los accidentes, es su permanencia e identidad bajo las mutaciones y afecciones sucesivas que en ella se realizan.

De aquí se infiere además, que la noción primera y rudimentaria de la substancia, noción que consiste en concebirla como sujeto permanente de mutaciones y afecciones sensibles, trae su origen de la observación psicológica y de la experiencia. De la observación psicológica, porque la conciencia nos revela que las sensaciones, sentimientos, intelecciones, voliciones, &c., se verifican y realizan en algo que permanece idéntico, a pesar y en medio de la aparición y desaparición sucesiva de estos actos. De la experiencia, que nos presenta a un mismo cuerpo pasando de un estado a otro, y modificado sucesivamente por mutaciones y fenómenos sensibles, múltiples y hasta contrarios.

2º Esta noción primitiva de la substancia nos conduce por correlación a la noción general del accidente, el cual se nos ofrece como una cosa que no puede existir por sí sola, sino que necesita de un sujeto que le sirva de base, y fuera del cual no pude existir. Esto nos lleva naturalmente a poner en la substancia una perfección más, o sea su independencia del accidente para existir, al paso que este envuelve en su concepto dependencia de la substancia.

3º Apoyada sobre estos datos, la razón desenvuelve y completa la noción propia de la substancia, concibiéndola como un ser que existe en sí mismo, en el sentido de que no necesita de otro ser que le sirva de sujeto, y de aquí la definición vulgar de la substancia, *ens per se existens*, definición que sólo es exacta, tomando la palabra *per se* en el sentido que la tomaban los escolásticos, no porque la substancia excluya toda especie de dependencia de otro ser, sino porque y en cuanto excluye la dependencia de otro como de sujeto en el cual se reciba o al cual afecte por inherencia, *cui inhaereat*; en otros términos: la palabra *per se* no excluye la dependencia causal, pues todas las substancias finitas dependen de Dios como de primera causa eficiente, sino la dependencia subjetiva. Para evitar, pues, todo peligro de confusión,

la substancia puede definirse: «un ente al cual compete existir en sí y no en algún sujeto por inherencia»: «*Ens quod non indiget subjecto cui inhaereat ad existendum*» [3] . Se dice en la definición *subjecto cui inhaereat*, porque si bien la substancia completa y subsistente con subsistencia perfecta excluye toda existencia en otro sujeto, sin embargo las substancias parciales e incompletas, aunque excluyen la existencia en un sujeto por inherencia, porque esta es condición propia de los accidentes, no excluyen toda clase de existencia en otro; así vemos que el brazo existe en el cuerpo como la parte en el todo, el alma sensitiva en el cuerpo del bruto, y en general la forma substancial en la materia como el acto en la potencia o como el principio formal en el principio material.

4º Fácil es inferir de aquí, que son inexactas y erróneas en el fondo todas las definiciones de la substancia en que se consigna su independencia y aptitud para existir por sí misma, sin circunscribir esta independencia al sujeto. Tal es, entre otras, la definición de Descartes cuando dice que la substancia es «una cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir»: «*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*». Esto vale tanto como sentar la base esencial del panteísmo, base sobre la cual levantó Espinosa su sistema, y esto procediendo lógicamente; porque la verdad es que si la substancia es lo que expresa la definición de Descartes, no hay ni puede haber más substancia que la divina, puesto que sólo ésta existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir, siendo incontestable que los demás seres necesitan de Dios, como causa primera de todas las cosas creadas y finitas.

Al mismo orden pertenece y los mismos inconvenientes e inexactitud envuelve la definición de la substancia por Cousin, para el cual la substancia es «el ser que no supone ninguna otra cosa fuera de sí para existir»: definición muy propia de un admirador tan entusiasta de Descartes y de un partidario tan acérrimo del psicologismo cartesiano, como es el jefe de moderno eclecticismo. Estas definiciones y otras análogas que se encuentran en los filósofos modernos, sólo son aceptables en el terreno panteísta, pero no en el terreno

---

[3]Esta definición, aunque algo diferente en los términos, coincide con la de santo Tomás cuando dice que la substancia: es una cosa a cuya esencia se debe o compete existir no en algún sujeto. «*Si substantia possit habere definitionem, non osbtante quod est genus generalissimum*» (la substancia no es susceptible de una definición rigurosamente lógica, porque constituyendo un género supremo en el orden lógico y predicamental, sólo tiene sobre sí al ente común, el cual no puede servir de género para la definición de la substancia, porque el concepto de ente es análogo respecto de sus inferiores), «*erit ejus definitio, quod substantia est res cujus quidditati debetur esse non in aliquo.*» QQ. Disp. de Pot., cust. 7ª, art. III.

de la razón ni de la filosofía cristiana, que demuestran la pluralidad y distinción real de las substancias finitas entre sí y con relación a Dios. Por eso los escolásticos tenían cuidado de advertir, al tratar de la substancia, que su existencia *per se* no excluye la dependencia de otro como de causa eficiente [4] , y que su independencia se refería únicamente al sujeto, excluyendo la inherencia en otro ser.

5º El análisis precedente de la noción de substancia, nos conduce a las siguientes observaciones y consecuencias:

a) La noción o idea de substancia que poseemos, es clara, pero incompleta. Es clara, porque la discernimos perfectamente de la noción o idea del accidente. Es incompleta, porque de la substancia en general sólo sabemos que es una entidad o esencia permanente que no necesita para existir recibirse en algún sujeto, y que es capaz de recibir varios accidentes y afecciones a las cuales sirve de sujeto, si se trata de substancias finitas, pues la substancia infinita o Dios no es sujeto de accidentes. Por lo demás, ni conocemos la íntima naturaleza de la substancia, ni las diferencias esenciales de la mayor parte de las substancias particulares: así es que para distinguir unas de otras, nos vemos precisados con frecuencia, a recurrir a las diferencias accidentales y *a posteriori*, tomadas de sus fenómenos, propiedades y efectos.

b) La idea de substancia abraza dos elementos, uno positivo, que es la entidad real que permanece la misma bajo los accidentes y afecciones que recibe, y otro negativo por parte del modo con que lo forma nuestro entendimiento, que es el existir en sí, *existire per se* o *in se*; lo cual, aunque a primera vista y por parte de los términos, parece envolver un concepto positivo, envuelve negación por parte del modo con que la concebimos y denominamos. La razón es que, en tanto concebimos y decimos que la substancia existe en sí o por sí, en cuanto y porque concebimos que no se recibe en algún sujeto. Por eso dice con razón santo Tomás que la substancia dicitur «*ens per se, ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura*».

c) La noción de substancia incluye primario y principalmente el concepto de entidad real, en cuanto envuelve y connota la negación de existir en otro; secundario, la misma entidad real, en cuanto envuelve o incluye el poder de sustentar o recibir los accidentes.

6º La palabra *ens per se* que se presenta con frecuencia en el análisis

[4]Cualquiera que haya consultado, no diré las obras de santo Tomás, sino de todos los escolásticos de alguna importancia, habrá observado este cuidado cuando tratan de la noción y definición de la substancia. Así es que apenas se concibe cómo Royer-Collard pudo escribir las siguientes palabras: «*La seconde remarque, c'est que Descartes définit la substance comme les Scholastiques, res quae ita existit ut nulla allia re indigeat ad existendum.*» Es bien seguro que no se encontrará en ningún Escolástico de alguna importancia semejante definición de la substancia.

de la substancia, tiene acepciones y significados muy diferentes que conviene tener presentes, ya para evitar confusión de ideas, ya para poder comprender e interpretar con exactitud las obras de los filósofos y teólogos antiguos.

Y en efecto, la palabra ens *per se*,

a) Se usa algunas veces para significar la unidad de esencia o naturaleza de alguna cosa, en contraposición al ente que se denomina *unum per accidens*, porque abraza dos esencias o naturalezas, de las cuales la una es esencial al sujeto o supuesto que las tiene, y la otra accidental, como filósofo abraza la naturaleza humana que es esencial a la persona que recibe esta denominación, y la filosofía que es accidental y se une accidentalmente a la misma.

b) Otras veces excluye la existencia de una cosa en otra como parte en el todo. En este sentido se dice que el *existere per se* conviene a la substancia completa y subsistente, ya sea simple o compuesta, como el ángel, el hombre, el perro, en contraposición a las partes, sean integrales, como el brazo, los pies, &c., sean esenciales, como el alma y el cuerpo, las cuales no existen en sí ni por sí, sino en el compuesto, para el compuesto y con la existencia del compuesto. En este sentido, hasta la naturaleza substancial, tomada en abstracto o *per modum formae*, por ejemplo, la humanidad, no se dice existente *per se*, sino en el supuesto o persona que la tiene.

c) Otras veces se dice *ens per se*, al ser que excluye toda clase de dependencia de otro ser, sea como de sujeto, sea como de causa, o de cualquiera otra manera; en este sentido, esta denominación conviene solamente a Dios.

d) Finalmente, el *ens per se* significa algunas veces la exclusión o negación de la existencia por inherencia en algún sujeto; y en este sentido debe tomarse cuando se habla de la substancia como naturaleza contrapuesta al accidente, bien que para evitar ocasiones de error, sería mejor darle la denominación de *ens in se existens*.

5.3.2. Los accidentes.

Ya dejamos consignado en el párrafo precedente, y la experiencia, tanto interna como externa lo demuestra además, que hay ciertas entidades diminutas e imperfectas, que producen o determinan en la substancia que les sirve de sujeto mutaciones más o menos sensibles, y modos de ser, actos, y afecciones que comienzan a existir y dejan de existir, produciendo y determinando en la substancia realidades que antes no tenía.

Dos son los problemas principales que la filosofía debe resolver con respecto a esas entidades diminutas, a esos entes que llamamos accidentes. Refiérense el primero a la distinción entre estos y la substancia; el segundo, a la posibilidad absoluta de que el accidente exista sin la substancia. La filosofía

moderna viene resolviendo estos problemas en sentido negativo, siguiendo las huellas de Descartes, el cual en éste, como en otros muchos puntos, se apartó de las tradiciones de la filosofía cristiana [5]

Para resolver con acierto los dos problemas expresados, conviene tener presentes las siguientes

Nociones preliminares:

1ª El accidente puede ser, o predicable, que también se llama físico; o predicamental, que también se denomina lógico. Al primer género pertenecen aquellos accidentes cuya existencia o inherencia en el sujeto se concibe como contingente, como el acto A o el acto B, la ciencia y la virtud respecto del alma, el calor y el frío, la figura A o la figura B, el movimiento, &c., respecto de un cuerpo. El segundo género abraza todo aquello que no entra en el concepto de la esencia de una cosa, como la extensión y la impenetrabilidad respecto del cuerpo, el entendimiento, la voluntad, las potencias sensitivas, respecto del hombre, y en general, las propiedades o atributos que acompañan necesariamente a la esencia, pero que dimanan de ella, y son posteriores a ella en orden de naturaleza y según nuestro modo de concebir.

2º Los accidentes físicos o predicamentales, como accidentes, pueden dividirse en absolutos y modales. Llámanse absolutos los que envuelven en su concepto cierta entidad o realidad más notable, sensible y aparente, por decirlo así, llevando consigo una mutación más perceptible de la substancia en que residen, como la extensión, el movimiento, el calor respecto de un cuerpo; la visión, el raciocinio, la ciencia, la virtud respecto del alma: mientras que los modales sólo llevan a la substancia, si es lícito hablar así, y sólo determinan en ella, o bien una nueva relación, como la velocidad en el movimiento, la igualdad entre dos columnas.

3ª Entre los varios accidentes que pueden hallarse en la substancia materi-

[5] Debe exceptuarse, sin embargo, Leibnitz, el cual en su profunda ciencia y buen sentido no pudo menos de reconocer los peligros e inconvenientes de la teoría cartesiana. He aquí uno de los pasajes en que establece la distinción entre la substancia y los accidentes: «*Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidens, en ôtant l'action aux substances creés, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartesianisme outré... Si les accidens ne sont point distingués des substances; si la substance creé est un être succesif, comme le mouvement; si elle ne dure pas au delá d'un moment, et ne se trouve pas la mème, durant quelque partie assignable du temps, non plus que ses accidens... ¿pour quoi ne dira-t-on pas comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, et que les créatures ne sont que des accidens ou des modifications? Jusq'icy on a cru que la substance demeure et que les accidens changent: et je crois qu'on doit se tenir encore á cette ancienne doctrine; les arguments que je me souviens d'avoir lûs ne prouvant point le contraire, et prouvant plus qu'il ne faut.*» Essai de Theod., p. 3ª, núm. 393.

al, la cantidad o extensión tiene un lugar preferente, porque es lo primero que, según nuestro modo de concebir, se recibe en el cuerpo; y en consecuencia de esto es como una condición *sine qua non* de los demás accidentes corpóreos, a los cuales sirve de base general, siendo incontestable que el frío, el calor, el movimiento, la figura, el color, &c., presuponen necesariamente la extensión. Por eso dice santo Tomás, que «*quantitas est prima post substantiam*», y que «todos los demás accidentes se fundan en la cantidad»: «*omnia alia accidentia in quantitate fundantur*». Este es el origen, sin duda, y la razón suficiente *a priori*, porque, aunque podemos concebir con la razón pura la esencia de la substancia corpórea, prescindiendo de la extensión, no podemos imaginarla sin ésta. Esta es también la razón filosófica, porque concebimos los fenómenos y realidades del mundo sensible con dependencia de la extensión [6] , o si se quiere, con relación al espacio, el cual se identifica *a parte rei* con la extensión.

El objeto de estas nociones preliminares es evitar cuestiones de nombre, fijando el sentido de los términos para plantear y resolver los dos problemas antes indicados, porque debe tenerse presente, que al hablar de distinción real y separabilidad entre la substancia y los accidentes, nos referimos solamente a los que son físicos y absolutos, y no a los meramente predicamentales, ni tampoco a los modales, por más que tengamos por cierto que muchos de aquellos, como la extensión, el entendimiento, la voluntad, &c., se distinguen realmente de la substancia, según queda consignado en la psicología.

Tesis 1ª: Hay accidentes que se distinguen realmente de la substancia.

Pruebas:

1ª La experiencia, la razón y el sentido común, demuestran de consuno que el calor, el movimiento, &c., respecto de una piedra, así como una sensación, una volición, la ciencia, la virtud respecto del hombre, son accidentes de estas substancias. Ahora bien: que estos accidentes se distinguen realmente de la substancia, se manifiesta porque son algo real, puesto que producen en la substancia mutaciones reales. Y ciertamente que sería absurdo decir que el calor o el movimiento de una piedra, antes fría e inmóvil, la volición o deseo

[6] En vista de esto, puede decirse que la teoría de Kant sobre el espacio como forma general de las representaciones sensibles, coincide en el fondo con esta doctrina de santo Tomás. Pero el filósofo alemán falseó el pensamiento de éste e hizo una aplicación errónea de su doctrina, no distinguiendo ni separando en esta materia las concepciones de la razón pura, de las percepciones o representaciones sensibles; y sobre todo, negando la realidad objetiva de la extensión y convirtiéndola en una forma subjetiva.

de una cosa en que antes no se pensaba, la ciencia y la virtud, que antes no se poseían, no son algo real o no ponen en las respectivas substancias alguna realidad que no tenían antes; lo cual valdría tanto como decir que estos accidentes son nombres vanos, y que no llevan consigo ninguna mutación real de la substancia a la que sobrevienen de nuevo. Es así que no son algo real substancial, puesto que la substancia, como substancia, permanece idéntica bajo estas mutaciones y accidentes: luego son algo accidental, o sea una realidad *sui generis*, y por consiguiente, distinta realmente de la entidad de la substancia.

2ª Además: si el accidente no añade o pone en la substancia ninguna realidad distinta de la misma, nos vemos precisados a admitir que la substancia A tiene siempre los mismos accidentes actualmente; porque si en Pedro, por ejemplo, no hay más entidad ni más realidad que la substancia, siendo esta entidad única y la misma actualmente, debe tener en sí actualmente todos los accidentes de que es susceptible, es decir, que Pedro, teniendo, como tiene siempre y en acto la substancia, tendrá siempre y en acto igualmente la realidad de salud y la enfermedad, la volición y la nolición, la ciencia y la ignorancia, la virtud y el vicio.

3ª Si se trata de filósofos católicos o que admitan las enseñanzas de la fe, la tesis adquiere mayor grado de certeza, porque aquélla nos enseña que cuando se justifica un pecador, recibe de Dios la gracia santificante y las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad, mediante las cuales el hombre es elevado a la vida sobrenatural con facultad o virtud de ejecutar actos sobrenaturales. Si los accidentes no se distinguen realmente de la substancia, si esta gracia santificante y permanente de su naturaleza, y las virtudes que la acompañan, ninguna realidad ponen en el alma, no se concibe cómo esta puede producir o poner ahora actos sobrenaturales que antes no podía ejecutar, y será preciso decir también que el alma del hombre justo no se distingue realmente en nada del alma del pecador; que la santidad es un nombre solamente, al cual ninguna realidad objetiva responde; que el tránsito del pecado a la gracia y justicia sobrenatural no envuelve, ni significa mutación real en el alma; y finalmente, que recibir la gracia santificante equivale a recibir un no ser, equivale a recibir nada realmente.

Tesis 2ª: No hay imposibilidad absoluta en que algunos accidentes existan o conserven la existencia, sin tener inherencia actual en la substancia.

Si los accidentes son entidades reales *sui generis* distintas realmente de la substancia, no se descubre ninguna contradicción o imposibilidad absoluta en que mediante el poder de Dios cada una de estas entidades exista sin la

otra, a no ser que a ello se oponga la condición o naturaleza específica de alguna de ellas, como acontece respecto de algunos accidentes a los cuales parece repugnar absolutamente la existencia actual sin sujeto. Tales son, entre otros, las potencias y funciones vitales; pues no se concibe entendimiento separado de todo sujeto o substancia inteligente, ni volición sin voluntad. Al mismo orden pertenecen los accidentes modales, como la velocidad respecto del movimiento, en los cuales y otros análogos, aunque no les repugna la existencia actual sin sujeto, considerados precisamente como accidentes, les repugna en cuanto tales accidentes, así como aunque la pluralidad de partes no repugna al ángel en cuanto es substancia precisamente, sí le repugna en cuanto es tal substancia, es decir, espiritual e inteligente.

Y no se nos diga que todo accidente, por el solo hecho de serlo, incluye en su concepto la inherencia en algún sujeto, pues a esto contestaremos con santo Tomás, que lo que pertenece al concepto o esencia del accidente no es la inherencia actual, sino la aptitudinal, es decir, la aptitud y exigencia habitual y natural para existir en un sujeto, aptitud que conserva, aun cuando por virtud divina existe separado de hecho del sujeto [7] , así como también, aunque en otro orden y proporción, la existencia actual no pertenece a la esencia de Pedro, pero sí la capacidad o posibilidad para existir.

Concluyamos, pues, que es por lo menos muy probable que Dios puede hacer que algunos accidentes conserven su ser propio y existan separados de la substancia en la cual existirían y les compete existir, atendiendo al orden de la naturaleza. «*Regularmente*», dice a este propósito Leibnitz, «*las cosas que son realmente distintas pueden ser separadas por el poder absoluto de Dios, y esto de tal manera, que, o exista una de ellas dejando de existir la otra, o existiendo las dos separadamente. Ni se descubre aquí ninguna contradicción, una vez admitida la distinción real entre las dos.*»

Otra razón más eficaz y poderosa para el filósofo católico, es la que se desprende del misterio de la Eucaristía. Sin negar que el dogma católico puede salvarse, absolutamente hablando, con la teoría cartesiana, que convierte las especies de pan y vino, remanentes después de la consagración, en meras sensaciones de los accidentes corpóreos producidas por Dios en nosotros, no es menos cierto que semejante teoría ofrece graves inconvenientes, entre los cuales notaremos los siguientes:

a) Prescindiendo de que sería por demás notable y extraño, que en una materia de suyo tan importante y tan íntimamente relacionada con la teología

[7]«*Hoc ipsum quod est esse (existere)*», dice el santo doctor, «*non potest esse essentia substantiae vel accidentis. Non est ergo definitio substantiae ens per se sine subjecto: nec definitio accidentis, ens in subjecto; sed quidditati vel essentiae substantiae competit habere esse non in subjecto; quidditati autem vel essentiae accidentis competit habere esse in subjecto.*» Sum. Theol., 1ª part., cuest. 77, art. I, ad. 2.

católica, hubiera reservado Dios al cartesianismo semiracionalista descubrir una verdad que había permanecido oculta a los ojos de los Padres de la Iglesia y de los grandes filósofos y teólogos escolásticos, admitida la teoría cartesiana, será preciso admitir también, que las especies o accidentes del pan y vino son puros nombres a los que nada corresponde *a parte rei*, y consiguientemente, que cuando la hostia consagrada está encerrada en el tabernáculo, no hay allí nada realmente palpable y visible.

b) Admitida la hipótesis cartesiana, es preciso admitir que los sentidos se engañan acerca de su objeto propio e inmediato, como es el color respecto de la vista, el sabor respecto del gusto, &c., lo cual vale tanto como quitar todo valor racional y científico al criterio de los sentidos externos.

c) La hipótesis cartesiana multiplica indefinidamente y sin necesidad los milagros; porque según ella, Dios tiene que obrar milagrosamente, produciendo sensaciones fuera del orden y condiciones naturales, cuantas veces se nos presenta el sacramento, y lo que es más aún, tiene que producir tantos milagros cuantas son las personas y las sensaciones que experimentan.

Por el contrario, esta multitud casi infinita de milagros se evita con la teoría consignada en nuestra tesis. Porque una vez admitido que Dios, por medio de una aplicación extraordinaria de su virtud, conserva la cantidad del pan y del vino separada de estas substancias, ya no necesitan nuevos milagros para que podamos ver la hostia, tocarla o gustarla; pues todo esto es una consecuencia necesaria de la existencia de su cantidad, principalmente si se tiene en cuenta lo que antes hemos indicado, a saber, que los demás accidentes afectan y se refieren a la substancia material mediante la extensión, la cual es el primer accidente del cuerpo y la base general de los otros.

Como algunos para negar la distinción real entre los accidentes y la substancia, suelen objetar con aire de triunfo, que en esta caso los accidentes serían producidos por creación, toda vez que son incapaces de generación, cuyo término es la substancia y no el accidente, será conveniente advertir que los accidentes no son producidos, ni por creación, ni por generación, sino por una acción *sui generis*, que pudiéramos denominar con los antiguos, educción de la potencialidad del sujeto: *per eductionem ex potentia subjecti.* Para la producción de un accidente basta la aplicación o ejercicio de la virtud activa de una causa finita, aplicada a un sujeto determinado y real, en el cual se halla precontenido virtualmente o en potencia el accidente producido, para lo cual ciertamente no se necesita ninguna creación. El raciocinio A y la volición B, no salen de la nada, sino del fondo y substancia del alma que tiene una aptitud positiva para producir y recibir estos actos. Cuando doy a un pedazo de cera la figura A, no creo de la nada esta figura, sino que la

saco de la potencialidad que tiene la cera para recibir esta figura [8].

[8]He aquí un pasaje notable de Leibnitz, contestando a Bayle que propone la objeción que nos ocupa: «*Pour ce qui est de la création des accidens ¿qui ne voit, qu'on n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure... non plus que pour former une estatue, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de mabre; on poru faire quelque figure en relief en changeant, diminuant ou augmentant un morceau de cire? La production des modifications n'a jamais eté appelleé création, et c'est abuser des termes, que d'en épouvanter le monde. Dieu produit des substances de rien, et les substances produisent des accidens par les changements de leurs limites.*» Essai de Theod., núm. 395.

Parte II

Metafísica especial. Cosmología

Siguiendo las reglas del método sintético, vamos a pasar ahora de la Metafísica General, o sea Ontología, a la Metafísica Especial, la misma que dividiremos en Cosmología y Teodicea, toda vez que ya se ha tratado de la Psicología, ciencia que suelen considerar y tratar algunos aquí, haciendo de ella una parte de la Metafísica Especial.

La Cosmología, que constituye la primera parte de la Metafísica especial, equivale a ciencia del mundo, y etimológicamente considerada puede definirse: la ciencia del mundo en general, definición que no debe entenderse en el sentido de que pertenezca a esta parte de la Metafísica tratar de todas las cosas o seres que constituyen el mundo, sino del universo considerado como colección de seres finitos, o sea por parte de su esencia y origen, propiedades generales, leyes, elementos y atributos o caracteres más importantes y generales del mundo sensible. En conformidad con estas indicaciones, trataremos aquí 1º del mundo en general; 2º de los principios esenciales de los cuerpos; 3º de las leyes de la naturaleza física; 4º de las principales afecciones o propiedades de los cuerpos; 5º de los cuerpos vivientes y animados, por ser partes principales del mundo visible.

Capítulo 6

Del mundo en general

6.1. Noción y caracteres generales del mundo.

Generalmente se entiende por mundo la universalidad o colección de las cosas creadas, y en este sentido abraza los cuerpos y los espíritus. Mas como quiera que entre los últimos no conocemos de una manera científica más que al alma racional unida a un cuerpo, de aquí es que al hablar del mundo en la cosmología, nos referimos principalmente al mundo corpóreo, por más que algunas de las cuestiones que a éste se refieren, sean aplicables también a los espíritus; por ejemplo, las que se refieren a su origen y distinción de Dios.

En este supuesto podemos decir que el mundo que constituye el objeto de la cosmología, es «el todo o conjunto ordenado resultante del cielo y de la tierra con los diferentes cuerpos que contienen». Descendiendo ahora a los caracteres y atributos principales del mundo, diremos:

1º Que uno de estos caracteres es la unidad. El mundo es uno

a) Con unidad de continuidad; porque todos sus cuerpos están en contacto recíproco, pudiendo tenerse por una verdad definitivamente adquirida a la ciencia, que los espacios aparentemente vacíos, se hallan llenos realmente por el aire, por los fluidos imponderables y por el éter sutilísimo que llena la inmensidad de los espacios celestes.

b) Con unidad de causalidad o de recíproca influencia, manifestándonos la experiencia y la razón que los cuerpos celestes se mueven en sus órbitas en torno de otros cuerpos según leyes fijas, lo cual indica una influencia positiva de los unos sobre los otros; al paso que vemos también en los terrestres, acciones y reacciones recíprocas, mutaciones y efectos producidos por unas substancias sobre otras.

c) Con unidad de fin o de orden, en razón a que el mundo y todas sus manifestaciones revelan la gloria, la bondad y el poder de Dios, que es su fin último y universal. Al presente sólo vislumbramos, por decirlo así, estos diferentes géneros de unidad que constituyen la armonía y belleza del mundo, armonía y belleza que sólo en la otra vida podrá el hombre comprender en toda su extensión, latitud y profundidad.

2º La extensión o magnitud del mundo es finita o limitada: 1º porque repugna una extensión infinita, según se ha probado antes; 2º porque la única razón que en apoyo de su infinidad suele y puede aducirse, es la impotencia de la imaginación para fijarle límites, lo cual no prueba que la extensión del mundo no sea realmente finita, sino que nuestra imaginación, dada cualquiera extensión finita, puede representarse otra mayor. Empero, siendo innegable en buena filosofía que las representaciones imaginarias, ni son medida de la realidad objetiva, ni menos la pueden producir, de aquí sólo se infiere la fecundidad indefinida de nuestra imaginación, no la infinidad real y objetiva del mundo. Nada decimos de los que al ver que sus telescopios no descubren el límite del mundo, a pesar de su poder para hacer visibles objetos colocados a millones y millones de leguas de distancia, se creen ya autorizados para presentar como demostrada la infinidad de la extensión del mundo, como si la infinidad pudiera resultar de la adición o multiplicación de millones de leguas. Esto equivale a confesar, que no se posee la noción o idea del infinito.

3º La unidad del mundo, en el sentido que se acaba de explicar, no envuelve necesariamente su unicidad; porque no hay ninguna repugnancia o imposibilidad absoluta en la existencia de otros mundos, distintos del que nosotros conocemos. La potencia de Dios es infinita, como lo es su esencia. Luego no solamente no ha sido agotada por la producción de este mundo, sino que no puede ser agotada con la producción de nuevos mundos; porque cualquiera que sea el número y perfección de éstos, nunca estarán en proporción actual y completa con el grado o perfección de la potencia infinita de Dios.

4º Empero aunque la razón demuestra la posibilidad de otros mundos, y hasta la posibilidad de su pluralidad indefinida, nada nos dice acerca de la actualidad o existencia real de estos mundos. Éstos, si existen o existieron, se hallan fuera de la esfera de nuestro conocimiento presente, y sólo podríamos conocer su existencia por medio de la revelación divina, la cual nada nos dice sobre esta materia.

Sin embargo, si la cuestión relativa a la pluralidad actual de mundos se toma en un sentido impropio, y por decirlo así, astronómico, es decir, con relación a la opinión de muchos astrónomos, para los cuales las estrellas fijas son centros de otros tantos mundos, o mejor dicho, sistemas planetarios análogos al nuestro, entonces la pluralidad de mundos alcanzará el mismo grado

de probabilidad que corresponde a esa afirmación de ciertos astrónomos, afirmación que en el estado actual de la ciencia puede admitirse como hipótesis más o menos probable, pero no como una verdad cierta y demostrada.

5º En el mismo sentido debe resolverse el problema que se refiere a la existencia de moradores inteligentes en los astros. La analogía que existe entre la tierra y los planetas en cuanto a figura, existencia de montes, mares y valles, indicios de atmósfera en algunos y relación con el sol, las razones de congruencia fundadas, ya en la inutilidad relativa de ciertos astros invisibles sin el auxilio de instrumentos, ya en la multiplicación de seres que desde los astros diseminados en la inmensidad del espacio reconocieran, adoraran y ensalzaran la magnificencia y bondad del Creador, con algunas otras razones de congruencia y analogía, demuestran que si nada se puede afirmar con certeza sobre este punto, tampoco se debe mirar como absolutamente falsa o improbable la opinión que admita habitantes en algunos astros. Todavía sería más temerario calificar esta opinión como contraria a los dogmas católicos, los cuales no rechazan la posibilidad, ni siquiera la probabilidad de otros hombres, o si se quiere de otros seres inteligentes distintos de los que habitan la tierra. Sobre esta materia, los dogmas cristianos y la Sagrada Escritura sólo nos imponen la obligación de creer que los hombres que existen y se han sucedido en esta tierra que habitamos, traen su origen de Adán.

6.2. Distinción entre el mundo y Dios.

Como este problema de la distinción entre el mundo y Dios encierra en su seno el problema del error panteísta, que es el error más universal de nuestros días y la fórmula más científica del racionalismo, exige una discusión relativamente extensa, para lo cual dividiremos este artículo en párrafos.

6.2.1. Nociones previas generales sobre el panteísmo.

1ª La palabra panteísmo, considerada según su significado material y etimológico, equivale a Todo-Dios; porque, en efecto, el fondo y la esencia del panteísmo consiste en negar la pluralidad y distinción substancial de lo que llamamos seres finitos, ya entre sí, ya principalmente con relación a Dios. De aquí es que bajo el nombre de panteísmo comprendemos y significamos ordinariamente todo sistema que enseña que todos los seres constituyen en realidad un ser substancial, respecto del cual lo que llamamos seres particulares y finitos no son más que, o evoluciones parciales, o modificaciones y

fases varias del mismo ser, o fenómenos ideales del mismo.

2ª Los sistemas panteístas, aunque idénticos en el fondo y la esencia, se distinguen, no obstante, entre sí y revisten diferentes formas, en relación con el modo de explicar el origen del mundo y su distinción de Dios. Estas formas pueden reducirse a tres fundamentales, que son: 1ª teoría o forma de la emanación; 2ª forma de la evolución real o de modificaciones inmanentes; 3º forma idealista o de la variedad aparente. Según la primera, el mundo todo con sus diferentes naturalezas y fenómenos, procede o sale de Dios por medio de una verdadera emanación substancial de suerte que el mundo viene a ser una parte de la substancia divina que sale de Dios para volver a entrar en él por medio de la remanación, bien que no todos los partidarios de la forma emanatista admiten la remanación o regreso de los seres a la substancia divina.

La segunda forma explica el origen del mundo por medio de una especie de desarrollo interno e inmanente de la substancia divina, mediante el cual ésta determina y produce en sí misma el espíritu y la materia, o sea todos los seres espirituales y materiales, como modificaciones reales, pero fenoménicas, del pensamiento divino y de la extensión infinita, que son atributos inmanentes de la esencia divina, de la cual, en consecuencia, los cuerpos y los espíritus no se distinguen como una substancia de otra substancia, sino como un modo de la substancia.

La tercera forma excluye hasta esta distinción accidental real; porque sólo admite un ser único, una realidad o esencia única y universal, con la cual se identifican absolutamente todos los seres; de manera que lo que llamamos substancias finitas o particulares son meros fenómenos, apariencias e ilusiones, consideradas en sí mismas y por parte de su distinción de Dios. Puede decirse que el primer panteísmo es el gusano de seda o la araña que saca de su cuerpo la tela que construye; el segundo es el océano en cuyas aguas se levantan olas de diferente magnitud y figura; el tercer panteísmo son los colores varios que aparecen en las plumas del pájaro-mosca miradas en diferentes situaciones y grados de luz.

3ª El origen general del panteísmo se halla, o en la negación, o en la ignorancia de la idea de creación. Desconocida o negada la producción *ex nihilo*, el origen del mundo sólo puede explicarse, o por la teoría dualista de los antiguos filósofos que admitían la eternidad de la materia, o por la teoría panteísta, que hace del mundo una evolución o manifestación substancial del ser divino. Por eso vemos que todo sistema panteísta, cualquiera que sea la forma especial de su doctrina, o niega completamente la creación, o la desfigura y destruye en su naturaleza propia. El panteísmo emanatista, sustituye la creación *ex nihilo* con la emanación *ex substantia divina*. El panteísmo de la evolución o realista, pone en lugar de la creación de substancias finitas *ex*

nihilo sui, la producción, mejor dicho, educción de modos de la substancia divina. Para el panteísmo idealista, no hay, ni puede haber creación *ex nihilo*, ni siquiera producción de ninguna realidad que se distinga del ser único y absoluto.

4ª Luego los dogmas fundamentales y característicos del panteísmo son: 1º la unidad substancial de los seres; 2º la negación de la creación. Para reconocer, por lo tanto, si una doctrina es o no panteísta, bastará comprobar que contiene o envuelve las dos afirmaciones indicadas [1] , o alguna de ellas. Fácil es colegir de lo que dejamos consignado que el panteísmo es un ateísmo disfrazado; porque es claro que la identificación del mundo con la substancia divina, es incompatible con la idea de un Dios personal, existente *a se*, infinito en sus perfecciones, dotado de inteligencia, simplicidad, inmutabilidad, &c. El panteísmo puede apellidarse el ateísmo de la civilización racionalista.

5ª La clasificación fundamental de las tres formas del panteísmo, se halla comprobada además por la historia de la filosofía. Bastará una rápida ojeada sobre ésta para convencerse de ello.

A) Entre los partidarios del panteísmo emanatista, además de varias sectas de la filosofía índica, y además también de no pocos de los antiguos gnósticos, que explicaban el origen del mundo por medio de emanaciones y remanaciones sucesivas y graduales de la substancia divina, deben colocarse,

a) La filosofía de los persas, según la cual todos los seres que constituyen el mundo emanaron del primer principio o tiempo infinito, por medio de Ormutz, principio de la luz y de las cosas buenas; y por medio de Ahriman, principio de las tinieblas y del mal. Por donde se ve que el panteísmo de los persas era un panteísmo emanatista-dualista. Las herejías de los maniqueos, priscilianistas, albigenses y otras análogas, no fueron en su fondo y esencia más que aplicaciones de este panteísmo.

b) Los estoicos, cuya teoría sobre esta materia puede reducirse a los siguientes puntos: 1º Dios es el principio activo del mundo, no en razón de causa creadora y eficiente del mismo, sino al modo con que el alma vivifica y mueve el cuerpo con el cual se halla unida; 2º Así es que el mundo viene a ser una parte integral y substancial de Dios, y éste penetra por todas partes al mundo como alma universal del mismo; 3º Este mundo visible, con todos sus seres,

[1]He aquí un pasaje de Gioberti en confirmación de esto: «*Les caractéres essentiels du pantheisme, peuvent donc sè reduire á deux: 1º unité de substance; 2º exclusion de toute création substantielle... Les émanatistes admettent un simple développement de la substance unique; les idéalistes nient toute production réele; parmi les realistes, quelque-uns rejettent également toute production, parce qu'ils considérent comme éternels les attributs et les modifications du monde; les autres admettent une création, non pas de substance, mais de modes, c'est-á-dire, de simples phénoménes.*» Consider. sur les doctrines de M. Cousin, pág. 3.

fuerzas y movimientos, sale continuamente de Dios, del cual es inseparable, y del cual fluyen o emanan las diferentes mutaciones que en el mundo se realizan, y esto de una manera fatal y necesaria; 4º La substancia o esencia de Dios, es un éter o fuego sutilísimo dotado de actividad innata y necesaria, por medio de la cual, desenvolviendo y vivificando la materia primera o caótica, forma el mundo, el cual perecerá, finalmente, no por aniquilación absoluta, sino volviendo a la materia caótica de donde había salido, por medio de un movimiento de involución.

c) Los neoplatónicos, cuyo panteísmo, al menos según se presenta en Plotino, su principal representante, es a la vez idealista y emanatista. Es idealista, en cuanto que reduce en realidad todas las cosas a la unidad o identidad absoluta, de manera que, según Plotino, el cognoscente y lo conocido, el sujeto y el objeto, la materia y el espíritu son idénticos y constituyen un solo y mismo ser. Así es que para este filósofo, la última perfección de la filosofía consiste en reconocer y afirmar la unidad absoluta por medio de una intuición inmediata, preludiando con esto la teoría de Schelling [2] . Aproxímase, sin embargo, por otro lado al panteísmo emanatista, cuando pretende que todas las cosas emanan de la unidad primitiva y absoluta, cuyas emanaciones primarias y fundamentales son la inteligencia y el alma, las cuales, en unión con la unidad primitiva, constituyen y forman la trinidad de la escuela alejandrina, o sea la triada de Plotino, en la cual algunos racionalistas han querido ver el origen y base de la Trinidad del dogma católico.

d) Cousin, cuyo panteísmo, si bien por un lado se acerca al panteísmo realista de Espinosa, cuya definición de la substancia adopta, entra lógicamente en el terrero emanatista, habida razón de su doctrina sobre la creación. Aunque es cierto que habla de creación y rechaza la emanación, es también indudable que en realidad la creación enseñada por este jefe del Eclecticismo se asemeja mucho a la emanación, si es que no se identifica con ella. Según su doctrina, Dios crea el mundo, pero no lo crea sacándolo de la nada, sino que lo saca de sí mismo; de suerte que así como nosotros creamos nuestros actos, sacándolos, no de la nada, sino de nuestro ser como de su materia, así también el ser divino es como la materia de la cual Dios saca el mundo, al crearlo [3] . Si a esto se añade que, según veremos más adelante, para

---

[2]«*Plotin*», escribe Tennemann, «*part de ce principe, qu'il n' y a de philosophie possible qu'autant que la connaissance et la chosse connue, le subjetif et l'objetif, sont ramenés á la identité. La fonction de la philosophie est de connaître l'unite, ce qui est le principe et l'essence de toutes choses, et de la connaître en soi, non par l'entremise de la penseé ou de la reflexion, mais par un moyen bien superieur, par l'intuition inmediate... Le but de sa philosophie, selon Porphyre, c'est l'union inmediate avec l'etre divin.*» Manuel de l'Histor. de la Phil., t. I, pág. 286.

[3]He aquí uno de los varios pasajes en que más o menos explícitamente enseña esta

Cousin la creación del mundo no es una acción libre por parte de Dios, se reconocerá fácilmente que la creación de este filósofo nada tiene de común con la creación enseñada por la filosofía cristiana, y que es en el fondo una verdadera emanación.

B) Los principales partidarios del panteísmo realista, o sea de la evolución inmanente y real de la substancia divina, son:

a) Espinosa, cuyo sistema puede condensarse en las siguientes afirmaciones: 1ª es necesario que exista una substancia necesaria y eterna, la cual exista, no solamente en sí, sino por sí, o con independencia de todo otro ser. 2º Esta substancia es *omnimode* infinita, porque no puede recibir límites, ni de sí misma, ni de otro ser; y por consiguiente, contiene en sí todas las perfecciones, realidades y modos de ser, pues de lo contrario no sería *omnimode* infinita. 3ª Toda vez que esta substancia, por lo mismo que es infinita, contiene todas las realidades posibles, no puede ser más que una, porque fuera de toda la realidad no hay nada, y es lo que llamamos Dios, cuyos atributos esenciales son el pensamiento y la extensión. 4ª Luego todas las cosas que vemos en el mundo y todo cuanto existe, existe en Dios, fuera del cual nada puede existir ni siquiera concebirse, no solamente a causa de su infinidad, sino también porque repugna que una substancia sea producida por otra substancia. 5º Luego todos los seres que llamamos finitos no son más que modificaciones o modos de la substancia divina, de manera que las almas o espíritus, con sus intelecciones, voliciones, &c., son meras modificaciones del pensamiento divino, al par que los cuerpos son modos de la substancia divina, en cuanto que posee el atributo de la extensión. 6ª Luego Dios y el mundo constituyen o forman una sola e idéntica substancia.

Toda la teoría panteísta de Espinosa se funda, como se acaba de ver, en la definición cartesiana de la substancia. Por eso hemos afirmado más de una vez, que el panteísmo de Espinosa es una aplicación y evolución lógica de la filosofía de Descartes, opinión que vemos adoptada por varios pensadores notables [4] . Dada la definición de la substancia adoptada por Descartes, y dada

---

doctrina: «*Nosotros creamos de la nada en el sentido de que la materia de nuestra acción no está fuera de nosotros; y no creamos de la nada, en cuanto que creamos (al poner alguna acción) con el fondo mismo de nuestro ser... La creación divina es de la misma naturaleza. Dios al crear el universo, no lo saca de la nada, que no existe, que no puede existir y que no es más que una pura palabra: lo saca de sí mismo.*» Introd. á l'Histoire de la Phil., lec. 5ª, pág. 101, ed. 4ª.

[4]Véase cómo se expresa, entre otros, Goschler en el Diction. encyclop. de la Theolog. cath. «*On a dit que Descartes est le père de la philosophie moderne. Si celle-ci est pantheiste, il faut que le pantheisme ressorte des principes cartesiens. Non pas que Descartes voulut ou previt les fruits que porterait sa doctrine: mais ayant posé les principes, n'est-il pas responsable des consequences logiques qui s'en deduisent rigoureusement? Descartes trouva, dans le pays même ou furent écrits est repandus d'abord ses ouvrages, un disci-*

también su doctrina sobre el pensamiento y la extensión como constitutivos del alma y del cuerpo respectivamente, Espinosa pudo levantar fácilmente sobre estas bases su edificio panteísta.

b) Cousin, el cual pertenece al panteísmo realista bajo el punto de vista de la noción de la substancia, así como entra en la serie de los emanatistas bajo el punto de vista de la creación. He aquí, en resumen, su teoría sobre la substancia: 1º la substancia es un ser que existe en sí mismo y por sí mismo, de manera que no supone ni exige nada fuera de sí para tener existencia; 2º en consecuencia de esto, no hay ni puede haber más que una verdadera substancia, que es Dios, substancia infinita y absoluta, de donde se infiere que lo que llamamos substancias finitas, más bien que verdaderas substancias, son fenómenos y entidades relativas [5] , como si dijéramos, manifestaciones reales, pero fenomenales de la substancia única; 3º luego Dios es el ser único y absoluto; es la substancia universal que contiene en sí el yo y el no yo, es decir, el hombre y el mundo, el cuerpo y el espíritu, y por consiguiente, siendo uno e idéntico en cuanto al ser substancial, es múltiple en cuanto a los fenómenos [6] , de manera que; 4º Dios o la substancia divina, es a la vez

ple hardi et consequent, qui voulut et sut imperturbablement tirer des donnés du maître le système qu'elles renfermaient. On sait que Spinoza commeną sa carrière philosophique par l'exposition de la doctrine cartesienne: il en adopta la méthode, les principes, le langage, la demonstration mathématique; il acheva l'oevre commencée...» «*Le moi, substance pensante, tel fut le principe de la philosophie cartesienne. Ce fut aussi celui du spinosisme. Partant tous deux de la subjectivité de l'etre pensant, qui n'admet comme certain que ce qui est evident á la raison, juge souverain et infailleble de la verité, tous deux partent de la même definition de la substance, ou plutot Spinoza s'empare de la definition de Descartes, en logicien sévère, digne du maître. Celui-ci avait dit: La substance est ce qui n'a besoin que de soí-méme pour exister. Celui-lá conclut: Donc tout ce qui n'est pas de soi et par soi, n'est pas substance; donc tous les ètres finis, ayant besoin de l'Etre createur pour exister, ne peuvent ètre conųs que comme de simples attributs de la substance unique ou de l'Etre divin, qui seul existe independamment de toute autre chose. Le maître avait dit: Les seules idées ou categories sous lesquelles nous pouvons concevoir les existences sont la pensée et l'etendue. Donc, conclut le disciple, les seules modifications possibles de la substance son la pensée et l'etendue.*»

[5]«*Una substancia absoluta*», dice, «*debe ser única para ser absoluta. Las substancias relativas destruyen la idea misma de substancia; y substancias infinitas que suponen fuera de ellas otra substancia con la cual se ligan, se parecen mucho a fenómenos.*» «*El círculo es infinito; o no hay substancia, o no hay más que una.*» Fragments phil., t. I, pág. 63 y 312, edic. 3ª.

[6]«*Dios es la substancia universal: El ser absoluto, conteniendo en su seno el yo y el no-yo finito, y formando, por decirlo así, el fondo idéntico de todas las cosas, uno y muchos a la vez; uno por la substancia, muchos por los fenómenos, se aparece a sí mismo en la conciencia humana.*» Cours de 1818, pág. 390. Como se ve, esto es el panteísmo realista de Espinosa en toda su pureza, y para que la semejanza o identidad sea más completa, Cousin escribe «*que Dios es a un mismo tiempo Dios, naturaleza y humanidad*», añadiendo que «*si Dios no es todo, es nada.*»

finito e infinito, eternidad y tiempo, uno y muchos.

c) Entre los partidarios del panteísmo realista puede y debe enumerarse con razón Krause, cuyo sistema es esencialmente panteísta, a pesar de las pretensiones contrarias de sus adeptos, y de las denominaciones de panteísmo, armonismo, sintetismo, &c., &c., con que suelen señalarle o distinguirle. Para convencerse de ello bastarán las siguientes indicaciones que resumen su teoría ontológico-cosmológica: 1º El principio o la base fundamental de la ciencia humana es la intuición primitiva, inmediata y directa del yo; pero no del yo humano, finito, concreto, personal, y por decirlo así, psicológico, sino de un yo que pudiéramos llamar ontológico, es decir, del yo indeterminado, abstracto, puro e ideal, que no es ni cuerpo ni espíritu; que no envuelve determinadamente, ni pensamiento propio, ni voluntad, ni sentimiento, ni actividad, ni vida; un yo, en fin, que se parece mucho al yo puro de Fichte, y acaso más todavía al uno de Plotino. 2ª Este yo indeterminado, se concreta, se determina y se transforma por medio de la reflexión, en yo determinado, o sea en yo pensante, sensitivo, volitivo, &c., pero estas determinaciones y transformaciones, no afectan a la esencia misma del yo indeterminado, el cual, por consiguiente, es anterior y superior a los diferentes estados y mudanzas temporales que experimenta y se desarrollan en él sucesivamente, permaneciendo aquél eterno, idéntico, perpetuo, y por consiguiente inmutable en cuanto al fondo de su ser. 3ª Así como la intuición inmediata yo, es el principio y el punto de partida de la ciencia, así la intuición o visión del ser o de Dios es el término de la ciencia transcendental y verdadera. Este ser o Dios, cuya intuición constituye la ciencia universal y transcendental, es pensado como infinito y absoluto, es decir, como un todo «fuera del cual nada existe»; porque como dice expresamente el mismo Krause, «*fuera del ser infinito y absoluto, no puede ser pensada ni aun la cosa más mínima.*» 4ª Este ser infinito y absoluto tiene tres grandes manifestaciones, que son el espíritu, la naturaleza y la humanidad. Cada una de estas esencias es infinita en su género, y contiene un número infinito de manifestaciones individuales o sea de individuos; pero esta infinidad relativa no excluye, antes bien exige y supone la infinidad absoluta del ser en y bajo cuya esencia se contienen el espíritu, la naturaleza y la humanidad. En términos precisos y vulgares: no hay ni puede haber más que una esencia, en la cual se hallan contenidos y como embebidos todos los seres particulares, los cuales no son en realidad más que evoluciones o manifestaciones parciales del ser infinito, del ser absoluto e idéntico, es decir, de la esencia divina que se manifiesta como espíritu, como naturaleza y como humanidad, puesto que, en expresión de nuestro filósofo, la misma naturaleza humana es una parte de la esencia eterna de Dios.

Despréndese de estas indicaciones, que la teoría krausiana, sin dejar de ser esencialmente panteísta, participa a la vez del ontologismo de Schelling

y del subjetivismo o psicologismo de Fichte. Si el pensamiento inmediato y primitivo yo, trae a la memoria el yo puro segundo, la intuición o visión del ser como infinito y absoluto, puede considerarse justamente como una reminiscencia y reproducción más o menos exacta de la intuición de lo Absoluto de Schelling.

C) El panteísmo idealista ha tenido partidarios en todo tiempo, y acaso en mayor número que las demás formas panteístas. Además de la escuela eleática y de Giordano Bruno, cuyo panteísmo participa a la vez del realismo y del idealismo, entran en esta serie:

a) Algunas sectas de la filosofía índica, las cuales, a juzgar por lo que escribe Tholuck en su obra *Sufismus*, establecen los siguientes dogmas: 1º sólo Brahma o Dios existe en realidad, de manera que el mundo y todo lo que contiene, o mejor dicho, parece que contiene, es una pura ilusión, sin realidad alguna objetiva; 2º de aquí es que todas las cosas se identifican perfectamente con la unidad absoluta, hasta el punto de excluir y negar toda dualidad real; «*sólo Dios existe*», escribe el citado Tholuck, «*oculto y presente a la vez, cujus ad latus dualitas nulla: nec ego, nec tu, nec nos existit; siquidem, cum in unitate distinctio nulla praebeatur, ego, nos, tu, et ille, idem sunt.*»

b) Plotino, el cual hace profesión parcial de panteísmo idealista, cuando enseña que el uno, o Dios, de tal modo es uno, que excluye toda realidad distinta y determinada, no siendo ni substancia, ni accidente, ni cualidad, ni razón, ni alma, sino la virtualidad pura y la esencia de todo lo que existe [7].

c) Fichte, que al desenvolver el idealismo transcendental de Kant, construye su panteísmo subjetivo idealista, condensado en las siguientes afirmaciones: 1ª el principio absoluto y primitivo de la ciencia es este juicio: A=A, que puede convertirse en este: yo=yo. 2ª Mas como el juzgar es hacer u obrar, el yo, cuando afirma este principio, se pone a sí mismo de un modo absoluto por medio de un acto de espontaneidad primitiva y esencial. 3ª Después que el yo se pone a sí mismo de un modo absoluto, es decir, como yo puro, adquiere conciencia de sí mismo por reflexión, por medio de la cual se hace o pone como subjetivo, y después como objeto o como no-yo. 4ª De donde

---

[7] Tenneman, Manuel cit., en donde añade, exponiendo la teoría de Plotino sobre la unidad: «*L'unité primitive n'est point une chose, mais le principe de toutes choses, le bien et la perfection absolue... elle n'a ni quantité, ni qualité, ni raison, ni me; elle n'est ni en mouvement, ni en repos, ni dans l'espace, ni dans le temps... c'est l'ètre pur sans aucun accident, dont on peut concevoir l'idee en songeant qu'il se suffit constamment á lui-même... l'infiniment petit, et en même temps, pars sa puissance, l'infiniment grand, le centre comun de toutes choses, le Bien, Dieu. L'unité est aussi représentée (por Plotino) comme la lumière primitive, la lumière pure, de la quelle decoule incessamment un cercle lumineux: elle posséde la vision et la science de soi-même, mais sans dualité de termes; elle est á la fois la pure virtualité et l'essence de tout ce qui est.*» Manuel cit., t. 1º, pág. 287.

se colige, que tanto el yo-sujeto, o sea el alma y pensamiento del individuo, como el yo-objeto o el no-yo, es decir, lo que llamamos mundo o naturaleza externa, no son en realidad más que dos manifestaciones, dos fases, dos modos de aparecer del yo puro. 5ª Luego no hay más realidad verdadera que el yo puro, realidad absoluta y única con la cual se identifican todas las cosas que llamamos reales.

d) Schelling. Así como para Fichte no hay más realidad verdadera que el yo puro, y el mundo, como distinto de este yo puro, no tiene más realidad que la que corresponde a un modo nuevo de conocer el mismo objeto, así para Schelling: 1º la única realidad es el Absoluto, o sea un ser superior e indiferente respecto del yo y del no-yo, del sujeto y del objeto, cuya realidad contiene en sí, sin ser lo uno ni lo otro, por medio de una identificación absoluta e indiferente. 2º Luego Dios, como Absoluto, excluye toda oposición, toda diferencia, toda diversidad, toda determinación, de modo que es a la vez real e ideal, materia y espíritu, sujeto y objeto, finito e infinito, o mejor dicho, no es ninguna de estas cosas, porque no admite ninguna determinación en su ser, que es indiferente e indeterminado absolutamente [8] , constituyendo la unidad universal de los seres. 3º Luego no hay más realidad verdadera que la del Absoluto, el cual constituye la identidad universal, fuera de la cual nada existe o tiene realidad verdadera, sino aparente [9] .

e) Hegel, cuya teoría tiene muchos puntos de contacto y analogía con la de Schelling, llamando Idea a lo que Schelling llama Absoluto, es decir, a la realidad absoluta, infinita y única, en la cual se confunden e identifican lo ideal y lo real, lo finito y lo infinito, la materia y el espíritu, de manera que lo es todo y es nada a la vez; porque para Hegel: 1º la Idea o el ser puro, se identifica inmediatamente con la nada [10] , enseñando expresamente que «*lo más elevado del pensamiento platónico es la identidad del ser y del no ser.*» 2º Toda vez que el conocimiento de la Idea pertenece a la Lógica, ésta constituye la ciencia absoluta y transcendental; porque pensando y conociendo

[8]Fácil es conocer que aquí se confunden el ser de Dios, que se dice puro y absoluto porque excluye toda potencialidad y todo no ser, con el ser abstracto y común de los lógicos, que no representa ningún ser determinado, ninguna realidad particular, sino la potencia y la indiferencia para recibir determinaciones y diferencias, mediante las cuales represente una realidad concreta y particular. El fondo del sistema de Schelling es idéntico al de Plotino, como se ve.

[9]«*La absolute identité est, et hors d'elle il n'est réellement rien; par consequent rien de fini n'existe en soi. Tout ce qui est, est l'identité absolute et son developpement... Il n'existe qu'un seul être identique... Le fini, produit de une reflexion toute relative par sa nature, n'a qu'une realité apparente.*» Tenneman, Ibid., 291- 92.

[10]«*L'etre pur*», escribe este filósofo, «*est une pure abstraction c'est l'absolu negatif, qui consideré dans sa nature inmediate, est le meant.*» Opp., t. 6, pág. 170, cit. y trad. por Gatry.

la Idea, pensamos y conocemos todas las cosas y modos cognoscibles. 3º El pensamiento llega a la adquisición y posesión de la ciencia transcendental y absoluta por medio de tres grados, correspondientes a tres momentos de la Lógica, que son: a) el momento abstracto, en el cual la mente o pensamiento percibe y afirma las existencias reales como distintas, sin percibir su identidad; b) el momento dialéctico, en el cual percibe y afirma la negación y no ser de las existencias percibidas en el anterior momento como reales y positivas; c) el momento especulativo, en el cual percibe y afirma el pensamiento que las existencias reales percibidas en el primer momento, se identifican con la negación o no ser de las mismas, en la unidad primitiva de la Idea. A los tres momentos indicados corresponden las afirmaciones siguientes: a) el ente existe y la nada no existe: b) la nada existe y el ente no existe: c) el ente existe y no existe, y la nada es y no es. 4º Luego entonces posee el hombre la Lógica o sea la ciencia verdadera y transcendental, cuando conoce y afirma, que el ser puro, o la Idea, es la unidad e identidad de todas las cosas, de manera que en la Idea se hallan o existen identificados, lo real y lo ideal, el cuerpo y el espíritu, lo finito y lo infinito, Dios y el hombre, la verdad y el error, la afirmación y la negación, y finalmente el ser y la nada. 5º El movimiento dialéctico o la evolución lógica de la Idea, constituye la vida de Dios, la cual abraza tres grados o momentos: en el primero, Dios está implícito o envuelto en la unidad e identidad real de la Idea, y por consiguiente no existe como Dios, es decir, como ser distinto de otros seres; en el segundo, se objetiva a sí mismo, pasando a ser naturaleza o revistiendo la forma objetiva de mundo; en el tercero, se conoce a sí mismo y adquiere conciencia de su ser propio en el hombre, con lo cual comienza a existir como Dios, recibiendo la forma última de la Divinidad. Como se ve, Hegel tenía razón al afirmar que Dios *est in fieri*, y al prometer a sus discípulos hacer a Dios en el día siguiente.

f) Schopenhauer. Lo que es el Absoluto para Schelling, y la Idea para Hegel, es la Voluntad para Schopenhauer. El cual, según hemos dicho en otra parte[11], enseña que «*los fenómenos todos que percibimos, sin excluir la inteligencia y la razón, los diferentes individuos y seres particulares que observamos en el mundo, son efectos, evoluciones, fases, productos de una esencia única, que es la Voluntad, la cual existe y se manifiesta como fuerza inconsciente en unas cosas, consciente en otras... Esta Voluntad, considerada en sí misma, y abstracción hecha de sus manifestaciones en el hombre, o sea en cuanto los individuos humanos constituyen una de sus varias evoluciones, es impersonal y carece de conciencia, lo cual adquiere sólo en el hombre y por el hombre, y desaparece por consiguiente al desaparecer el individuo humano, o sea la unión del alma con el cuerpo.*»

[11] *Historia de la Filosofía*, tomo IV, pág. 141 de la segunda edición

Como se ve, la teoría de Schopenhauer coincide en este punto con las de Schelling y Hegel, variando sólo el nombre que dan a la esencia o substancia única, y, por consiguiente, cuantos argumentos militan contra el sistema de los dos últimos, militan igualmente contra el sistema de Schopenhauer. Si en algo se distingue la concepción de éste de las de Schelling y Hegel, es en la tendencia, o, digamos mejor, en la profesión explícita de materialismo. Que si el materialismo palpita en el fondo de la doctrina de estos dos filósofos; si está allí contenido el germen y *virtualiter*, en la doctrina de Schopenhauer se halla contenido de una manera explícita y *formaliter*, como decían los escolásticos. Para este filósofo, en efecto: a) La experiencia es el único medio y el único criterio para conocer la verdad. b) la verdadera Filosofía es esencialmente ateológica, porque nada sabe ni puede saber acerca de la existencia de un Dios personal y ultramundano. c) Las palabras *alma* y *espíritu* son palabras vacías de sentido, porque la experiencia nada nos dice en orden a su naturaleza y existencia: la distinción substancial y la oposición vulgar entre el espíritu y el cuerpo son rechazadas por la Filosofía y la ciencia. d) Lo que llamamos inteligencia o razón no es más que una función del cerebro, a la manera que la digestión es una función del estómago. e) La voluntad, considerada en los individuos humanos, está sujeta al determinismo absoluto, y, por consiguiente, la libertad humana es una apariencia engañosa, una ilusión.

g) Hartmann, discípulo y reformador a la vez de Schopenhauer, dió nueva forma a la doctrina de su maestro, combinándola con la de Hegel. Para Hartmann, la esencia única, el ser, no es ni la Voluntad de Schopenhauer, ni la Idea de Hegel, sino el Uno-Todo, el ser Inconsciente que representa el *substratum*, el sujeto común de la voluntad y de la idea, que son sus atributos fundamentales.

Este sujeto absoluto y primitivo, este Inconsciente que es el Uno-Todo, «*al desarrollarse y obrar por medio de la voluntad y la idea como funciones primordiales del mismo y con sujeción a sus leyes, produce el universo-mundo con todos sus seres, y produce los diferentes reinos de la Naturaleza, adquiriendo y determinando por grados la conciencia, la cual contiene infinidad de gradaciones y estados.*»[12]

Excusado parece añadir que, según Hartmann, el Inconsciente, que es la substancia misma del universo, que es el ser uno, todo y absoluto, con respecto al cual las existencias particulares y los individuos no son más que fenómenos, produce también la materia, la conciencia y la fuerza organogénica, las cuales deben ser consideradas como otras tantas manifestaciones parciales del mismo, como tres formas de su actividad, representada por los dos atribu-

[12]Véase nuestra *Historia de la Filosofía*, ya citada, t. IV, página 159 y siguientes de la segunda edición

tos fundamentales y primitivos del Inconsciente o del ser Uno-Todo[13], lo cual constituye, según queda indicado, la idea madre de la concepción de Hartmann.

Por lo demás, este filósofo sigue las tendencias y doctrina de su maestro en el terreno positivista y materialista, si bien con algunas reservas y modificaciones en ciertos problemas. Así es que contra las concepciones de Schopenhauer y Hartmann militan, por una parte, los argumentos que aduciremos contra los sistemas de Schelling y Hegel, con los cuales coinciden en cuanto a su fondo panteísta; y, por otro lado, los argumentos y razones que militan contra el positivismo materialista.

6.2.2. Refutación del panteísmo.

La anterior reseña histórica del panteísmo revela claramente, que sus varias formas vienen a converger y reunirse en la identificación real y substancial del mundo con Dios, afirmación que constituye su dogma fundamental y como su esencia propia.

Tesis 1ª: La identidad substancial entre el mundo y Dios proclamada por el panteísmo, es absurda en sí misma y en sus consecuencias prácticas.

Es absurda en sí misma:

1º Porque la experiencia, tanto externa como interna, demuestran la existencia de seres distintos esencial y substancialmente, incompatibles con la identidad universal de ser y de substancia proclamada por el panteísmo, en virtud de la cual identifica la substancia del mundo con la substancia divina. La experiencia externa nos presenta cuerpos dotados de propiedades y afecciones, no solamente diferentes, sino contradictorias; el cuerpo que tiene la figura circular no puede ser idéntico al cuerpo que al mismo tiempo tiene la figura cuadrada: nos presenta los cuerpos compuestos de partes, no solamente

[13]«*Quoique les fonctions ou les états de penser et de vouloir soient differentes, cela n'empêche pas que la substance des deux principes, que le sujet des deux fonctions, que ce qui pense et ce qui veut ne soient un seul et même principe...*

»*C'est le voiloir et le penser qui different; non l'être qui veut et pense. La volonté est étrangère à la raison, mais l'Idée est justement la raison de 'être qui veut. La pensée est incapable d'agir; mais le voiloir est justement la force de l'être qui pense... C'est aussi que les deux attributs de l'Inconscient se menifestent dans chaque fonction particulière de l'Un-Tout.*» Hartmann, *Philosophie de l'Inconsc.*, t. II, p. 357.

distintas, sino también separables: nos demuestra, en fin, que el objeto de las sensaciones representativas, es un ser distinto del sujeto, y que la mesa en que escribo es una substancia distinta y hasta separada de la luna que veo en el firmamento.

La experiencia interna demuestra de una manera invencible: a) que el sujeto o principio que piensa y siente en nosotros, es uno, simple e indivisible en sí mismo, y que por consiguiente, es distinto real y substancialmente de los cuerpos compuestos de partes y divisibles; b) que el alma se halla pasiva en muchas sensaciones, y por consiguiente que es distinta del ser que determina estas sensaciones; y distinta con distinción substancial, porque los accidentes o cualidades que determinan inmediatamente las sensaciones, no pueden existir sino en alguna substancia que les sirva de sujeto, y c) finalmente, que los varios afectos de amor, de odio, de esperanza, deseo, &c., suponen y exigen algún ser distinto del sujeto o del yo.

2º Porque si el mundo y Dios fueran una misma y única substancia, les convendrían los mismos atributos y predicados, siendo así que los atributos y predicados que corresponden al mundo son, no solamente diversos, sino muchos de ellos hasta contrarios a los que a Dios corresponden, lo cual demuestra evidentemente la diversidad substancial y esencial de los dos, toda vez que no poseyendo la intuición inmediata y directa de las substancias y esencias de las cosas, reconocemos la diversidad de éstas por medio de la diversidad de aquéllos, fundándonos en el principio de contradicción o en la imposibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, principio que constituye la ley esencial de la razón humana.

Ahora bien: Dios, o no existe y es una palabra vana, o es un ser absolutamente necesario como tal, existente por sí mismo, con independencia de otro ser, infinito en sus perfecciones, inteligente, dotado de un poder sin límites, simple e inmutable; porque esto es lo que el sentido común de la humanidad entiende por Dios, y sobre todo estos son los atributos que la razón humana pone en él por medio de demostraciones palmarias y evidentes, como se verá en la Teodicea. Por el contrario, el mundo

a) Es contingente o no incluye necesidad absoluta, puesto que ninguna contradicción o repugnancia interna presenta su no existencia, pudiendo ser reducido a la nada, o no haber salido de ella, como no salieron otros mundos posibles.

b) Es mutable, como lo demuestran la multitud de mutaciones y cambios que experimentan las substancias que le constituyen o componen. De donde se infiere que

c) Es también finito, o que no posee todas las perfecciones posibles, siendo evidente que la mutación real de una substancia envuelve la adquisición o pérdida de alguna perfección, o por lo menos la capacidad o potencia para

tener algo que no tiene.

d) Carece de inteligencia y libertad en la mayor parte de las substancias, como son todas las inferiores al hombre, y principalmente las inanimadas, en las cuales no aparece vestigio alguno de razón ni de libertad.

e) Posee una actividad y causalidad limitada, puesto que cada uno de los seres de que se compone sólo puede producir ciertos y determinados efectos, y todos juntos no pueden producir o sacar una substancia de la nada, como puede verificarlo Dios por medio de su poder o causalidad infinita.

La identidad panteística es también absurda en sus consecuencias prácticas:

1º Porque admitida la identidad universal es preciso admitir que una misma cosa es al mismo tiempo cuerpo y espíritu, sana y enferma, sabia e ignorante, buena y mala, libre y no libre, y consiguientemente que dos contradicciones pueden ser verdaderas al mismo tiempo, lo cual equivale a negar y destruir la razón humana y hasta la posibilidad de toda ciencia: porque ello es incontestable, que destruido el principio de contradicción, sólo resta el escepticismo universal, o mejor dicho, el nihilismo absoluto. Y esto es tanta verdad, que Hegel, único filósofo que tuvo el valor de revelar las últimas consecuencias lógicas del panteísmo, afirma paladinamente que el ser y la nada son una misma cosa. Esta confesión debiera bastar para que el panteísmo fuera desterrado para siempre del campo de la ciencia, cualquiera que sea la forma que revista.

2º Si el mundo y Dios son una misma substancia, todas las acciones proceden de la substancia divina, y ella es, por consiguiente, el principio único y el sujeto de los hurtos, torpezas, blasfemias y demás abominaciones que comete el hombre. Además, en este caso, el hombre no es responsable de estas acciones, las cuales no le pertenecen a él, sino como modificación de la substancia divina; o mejor dicho, en esta hipótesis, no hay responsabilidad moral, porque todas las acciones del hombre son evoluciones y manifestaciones de la substancia divina, y como tales, todas son igualmente legítimas, buenas y santas.

La proclamación de la divinidad del hombre y la consiguiente rehabilitación o santificación de la materia y de los sentidos, son las últimas y lógicas consecuencias del panteísmo en el orden práctico, consecuencias que algunos de sus partidarios han tenido el valor de deducir y la franqueza de profesar [14] , así como Hegel tuvo valor y franqueza suficiente para llegar a la última

[14]Oigamos como se expresa la izquierda hegeliana, como si dijéramos, los partidarios rígidos del panteísmo hegeliano, por boca de uno de sus adeptos: «*Dios es idéntico con el mundo: se manifiesta en las plantas, que sin conciencia de sí mismas, viven con una vida cosmomagnética... En el hombre, la Divinidad llega a la conciencia de sí misma y revela esta conciencia de nuevo por medio del hombre... Cada hombre solo encierra*

deducción del panteísmo en el orden especulativo.

Tesis 2ª: Es igualmente absurdo el panteísmo de la filosofía moderna en sus varias formas.

Las formas principales y fundamentales del panteísmo de la filosofía moderna, son el espinosismo, el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo objetivo de Schelling y Hegel. Excusado es decir que contra este panteísmo militan todas las razones aducidas en la tesis precedente; porque el fondo y la esencia del moderno panteísmo lo mismo que del antiguo, es la unidad de substancia y la consiguiente identificación del mundo con Dios. Esto no obstante, aduciremos algunas consideraciones especiales para demostrar la falsedad del panteísmo moderno en sus tres formas más importantes. Comencemos por

a) El panteísmo de Espinosa: 1º Supone y afirma éste que el pensamiento y la extensión son atributos de la substancia o esencia divina. Es así que los atributos esenciales y necesarios de una esencia, son inseparables de la misma: luego donde quiera que haya esencia o substancia divina, habrá también pensamiento y extensión; y viceversa, donde quiera que haya extensión y pensamiento, estará también la substancia o esencia divina. Luego en la mesa, en la planta, en la piedra, cuya substancia se identifica con la divina, en la teoría espinosista, habrá pensamiento, puesto que este es atributo esencial e inseparable de la esencia divina. Por otro lado, si la extensión es un atributo esencial de la substancia divina, cuando se divide en partes la extensión se dividirá también la substancia de Dios, y tendremos por consiguiente una esencia de Dios divisible en partes. 2º Los atributos o modos de ser contradictorios no pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto, a no ser que digamos que una cosa puede ser blanca y negra, buena y mala, sabia e ignorante al mismo tiempo; es así que el pensamiento y la extensión son atributos y modos contradictorios: luego mientras no se demuestre que una cosa extensa puede pensar, será necesario decir que el pensamiento y la extensión no son, ni pueden ser atributos de la substancia divina, como gratuitamente supone y afirma Espinosa.

b) El panteísmo subjetivo de Fichte no es menos irracional y absurdo: 1º

y representa una partícula del Dios-mundo; pero todos los hombres juntos encierran y representan en la idea y en la realidad todo el Dios-mundo. Cada pueblo tiene a lo más la misión de reconocer y manifestar una parte de este Dios-mundo... La humanidad entera es una encarnación de Dios... De aquí es también que el objeto de todas nuestras instituciones modernas es la rehabilitación de la materia, su reintegración en todos sus derechos, su restauración religiosa, su santificación moral. Nosotros marchamos en pos del bienestar material, porque sabemos que la divinidad del hombre se manifiesta igualmente en su forma corporal; fundamos una democracia de dioses terrestres iguales en felicidad y santidad.»

porque supone y afirma gratuitamente sin aducir prueba alguna sólida, que el yo puro, es el único ser real y el principio de todas las cosas; 2º porque no menos gratuitamente afirma que el yo se pone a sí mismo cuando se conoce, lo cual equivale a afirmar, no solamente que una cosa puede darse a sí misma el ser, y por consiguiente, que puede obrar antes de existir, sino que también el conocimiento es causa suficiente de la existencia real del objeto conocido, contra lo que el sentido común y la razón enseñan de consuno, a saber, que el acto de conocer supone y no hace el objeto; 3º porque afirma que el yo posee una actividad absoluta e infinita, mediante la cual produce el no-yo o sea el mundo, y se pone límites a sí mismo; lo cual envuelve, por un lado, el absurdo de que un ser infinito pasa a ser finito produciendo o dando el ser a otra cosa, y por otro lado, se halla en manifiesta contradicción con la experiencia interna que nos revela con demasiada claridad que la actividad del yo está muy lejos de ser absoluta e infinita; 4º finalmente, porque se pone en abierta contradicción con el sentido común, con la experiencia y la razón, y conduce lógica y necesariamente a un escepticismo desesperante, al enseñar que todos los seres son meras ilusiones fenomenales y apariencias que no tienen realidad alguna objetiva [15].

c) El panteísmo objetivo de Schelling y Hegel no es más racional que el subjetivo de Fichte: 1º porque así como éste saca todos los seres, o mejor dicho, las ilusiones de los diversos seres, del yo puro, así Schelling y Hegel los sacan del Absoluto y de la Idea respectivamente; y de aquí su doctrina sobre la identidad real y substancial del espíritu y del cuerpo, de lo real y de lo ideal, de lo finito y de lo infinito, de Dios y del mundo, y finalmente de la nada y del ser, para Hegel; 2º porque se supone y afirma gratuitamente y contra el testimonio de la experiencia interna, que conocemos el ser absoluto y divino por medio de una intuición inmediata; 3º porque uno y otro destruyen, no sólo la noción cristiana de Dios, sino la puramente filosófica, toda vez que para estos filósofos, Dios es una evolución parcial del Absoluto y de la Idea, en cuyo fondo se halla como envuelto e implícito, necesitando pasar por diferentes grados o evoluciones para llegar a ser un Dios personal, completo y explícito [16] . Esto, como se ve, es profesar lisa y llanamente el ateísmo;

[15]Con razón escribe Tenneman hablando de esta teoría. «*Ce système ne fait que substituer à des mystéres de plus grandes mystéres encore, en prétendant eclaircir les unes par les autres... Concluons que cet idealisme nous offre l'exemple de la spéculation pousée á son dernier excés, et aboutissant ainsi à s'absorber et á se détruire elle même avec toute science et toute activité*». Ibid., pág. 279.

[16]Ya hemos visto antes el modo con que Hegel forma o hace a Dios. Por lo que respecta a Schelling, he aquí lo que escribe Tennemann: «*Schelling distingue Dieu en soi, à l'etat d'idée, ou l'absolu du Dieu existant ou se révélant, lequel sort du sein du Dieu absolu... et arrive ainsi à une existence accomplie, de sorte que Dieu passe dans le monde à l'etat, de perssonnalité,*» Deus implicitus, explicitus. Ibid., pág. 295.

porque Dios, o no es nada y no existe, o es un ser anterior y superior a todos los demás seres, independiente, singular, personal e inmutable en su ser y en sus perfecciones. 4º Porque destruye la idea y la existencia de la libertad, sujetando todas las cosas, incluso el mismo Dios, a una necesidad ciega e inevitable [17] . 5º Porque, lo mismo que el panteísmo de Fichte, conduce al escepticismo y hasta el nihilismo, afirmando que el mundo o los seres que llamamos finitos, no tienen más que una realidad aparente.

Objeciones

Obj. 1ª Pertenece al concepto del infinito contener toda realidad; es así que si el mundo fuera distinto realmente de Dios, éste no sería verdaderamente infinito, porque no contendría la realidad y el ser del mundo, toda vez que la realidad y el ser se suponen distintos del ser y realidad de Dios: luego Dios, o no es infinito, o no se distingue realmente del mundo.

Res. El infinito debe contener toda realidad, no en el sentido de que deba contener en su esencia la entidad física, concreta y limitada de todo lo que existe, sino en el sentido de que su esencia excluye todo término o limitación de ser, y por consiguiente, este ser incluye toda realidad, es decir, todas las perfecciones existentes y posibles en lo que tienen de ser y de realidad, pero no en lo que tienen de limitación y de no-ser, ni según el modo con que se hallan en las cosas finitas, sino *eminenter*, como dicen los teólogos, es decir, en la simplicidad de su esencia, que es el mismo ser puro e ilimitado, y que como tal contiene en sí de una manera superior, correlativa con su simplicidad e infinidad, cuanto hay y puede haber de ser y de realidad en el mundo. Así, pues, como el hombre es más perfecto que la planta, y en la unidad imperfecta de su esencia contiene la perfección y ser de la planta, no según el modo con que está en la planta, ni teniendo la entidad física y concreta de ésta, sino de una manera más noble, simple y eminente, así también, guardada la proporción debida, para que Dios sea infinito, no es necesario que tenga en sí la entidad o realidad del mundo, según el modo físico y formal, *formaliter*, que tiene en el mundo, sino de un modo eminente o superior, correspondiente a su ser puro y sin límites.

Obj. 2ª De la respuesta anterior se infiere que es posible concebir alguna cosa superior o mayor que Dios, y por consiguiente, que este no es infinito. La razón es que si la realidad del mundo no se halla contenida formalmente

[17] «*Ce qui domine dans ce système, c'est une destinée aveugle, une necessité de nature; el faut que Dieu se révele... Elle (la filosofía de Schelling) soumet Dieu lui-meme á des conditions superieures à la nature divine, puisqu'elle le suppose obligé de se rèveler, et fait sortier dans le temps la divinité comme intelligence du sein de l'etre non-intelligent.*» Tenneman, ibid., págs. 297 et 299.

en Dios, y el mundo tiene ser propio, distinto del ser divino, se sigue que una cosa que, además del ser divino, contuviera el ser propio o formal del mundo, sería mayor que Dios.

Res. El ser propio del mundo, y de cualquiera substancia finita abraza dos cosas: 1ª la limitación o finidad, en cuanto su ser está mezclado con no ser; 2ª la realidad o entidad que le es peculiar. Bajo el primer punto de vista, el mundo y cualquier substancia finita tiene un ser propio, porque propio es y peculiar de la substancia finita incluir defecto o carencia de realidad y de ser, de manera que, en último resultado, las substancias finitas tienen más de no ser que de ser, porque son más las perfecciones de que carecen que las que poseen; siendo así que Dios por el contrario, como ser puro e infinito, excluye toda limitación, toda carencia de perfección, todo no ser.

Empero, considerado el ser propio del mundo y de cualquiera substancia finita en el segundo concepto, el ser del mundo pertenece también a Dios, porque en la unidad y simplicidad de su esencia contiene cuanto hay de perfección y de entidad positiva y real en el mundo, y como dice santo Tomás, «*Deus per unum simplex suum esse, omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae per quaedam diversa consequuntur, imo multo majorem*». De lo dicho es fácil colegir que el mundo, añadido a Dios, podrá formar algo mayor en número, pero no una cosa mayor en perfección; porque toda perfección del mundo se halla contenida *eminenter* en la esencia divina, y sobrepujada por esta en *infinitum*.

Obj. 3ª Si Dios se distingue del mundo, debe tener un ser determinado; es así que el infinito excluye toda determinación: luego si se distingue del mundo no puede ser infinito.

Res. Dist. la menor. El infinito excluye toda determinación, si ésta envuelve la negación de alguna perfección real, conc., si se habla de la determinación individuante, neg. Dios, aunque infinito, puede y debe decirse un ser determinado, en el sentido de que no es una esencia común a muchos o indiferente y genérica, sino una esencia singular y distinta de las demás; y bajo este punto de vista, la determinación y la negación que incluye no se oponen a la infinidad, porque sólo significan que Dios tiene la esencia A que no tienen los otros entes, o que la esencia divina no es la esencia del mundo.

Obj. 4ª No pueden existir dos substancias, porque, o tienen los mismos atributos, o diversos: si lo primero, no pueden distinguirse, puesto que la identidad de atributos lleva consigo o supone la identidad de esencia: si lo segundo y la distinción de los atributos es esencial, la esencia en que se hallan no puede ser substancia, porque siéndolo no podría tener atributos esencialmente diversos; si la distinción de los atributos es accidental, también lo será la distinción o diversidad de las esencias. Luego no puede haber dos cosas que se distingan substancialmente.

Res. Este argumento, que constituye lo esencial del panteísmo de Espinosa, se reduce en el fondo a un sofisma vulgar, y se disipa desde el momento que se fija el significado de los términos. En primer lugar la diversidad esencial de algunos atributos correspondientes a dos seres, prueba e indica que su esencia específica es diferente, pero no prueba que sea totalmente diversa, es decir, consideradas las esencias según todos los grados de ser que incluyen. Así, por ejemplo, la espiritualidad y el pensamiento, siendo atributos esencialmente diversos de la materialidad y la extensión que convienen a la piedra, prueban que la esencia específica y determinada de ésta, es diversa de la esencia específica del alma racional, en la que se hallan los primeros; pero no prueban que estas dos esencias no posean otros atributos comunes a las dos, como son la razón de substancia y de ser. De donde se infiere, que dos atributos esencialmente diversos o contradictorios, no pueden hallarse en la misma substancia, pero sí en dos substancias, es decir, el uno en la esencia A, que es substancia, y el otro en la esencia B, que también es substancia.

En segundo lugar, cuando se dice que la identidad de atributos revela o prueba la identidad de esencia, si se habla de la identidad numérica o individual, es verdadera la afirmación; pero en este caso se comete una petición de principio, al suponer en la objeción, que los atributos diversos sólo son susceptibles de identidad numérica, lo cual es lo mismo que suponer y afirmar lo que se debía probar, a saber, que sólo es posible una substancia singular o individuada. Si se habla de la identidad genérica o específica, prueba la identidad numérica de las esencias. Pedro y Pablo tienen idénticos atributos genéricos y específicos, la racionalidad, la libertad, la sensibilidad, la extensión, &c., y sin embargo, no tienen atributos idénticos con identidad numérica, puesto que la identidad o semejanza genérica y específica no impide que la racionalidad que está en Pedro no sea la racionalidad que está en Pablo, ni que la libertad o voluntad de éste sea distinta en número, aunque idéntica en especie, respecto de la que tiene aquél. Así, pues, en el argumento fundamental de Espinosa no hay más que un doble sofisma; por una parte, una petición de principio, y por otra, el tránsito de la identidad genérica y específica, a la numérica e individual.

6.3. Origen del mundo.

Ya hemos dicho que la negación de la creación constituye uno de los dogmas fundamentales del panteísmo. De aquí es que la refutación de éste no es completa, mientras no se demuestre que el mundo debe su existencia a la

creación, para lo cual conviene exponer primero la naturaleza y condiciones de ésta.

Noción o idea de la creación.

«*El primer ente*», escribe santo Tomás [18], «*y la primera vida, y la primera inteligencia, son una misma cosa, que es Dios... Hay, pues, dos modos de causar; uno, con que se hace o produce algún efecto, presuponiendo alguna cosa, además de la causa; y de este modo se dice que se hace o produce alguna cosa por información (es decir, cuando alguna forma o realidad se saca y se pone en algún sujeto preexistente); porque aquello que sobreviene posteriormente, tiene razón de forma (actualidad, determinación, modificación) respecto del sujeto que se presupone existente. El otro modo de causar es sin presuponer cosa alguna como sujeto, y de este modo se dice que una cosa se hace por creación. Ahora, pues, porque el entender presupone el vivir, y el vivir presupone el ser, y el ser no presupone ninguna cosa anterior, de ahí es que el primer Ente da el ser a todas las cosas por modo de creación.*»

«*Crear*», escribe en otra parte [19], «*es hacer pasar una cosa en cuanto a toda su substancia o esencia, del no ser al ser. De aquí es, que la razón o idea de creación envuelve dos cosas: la primera es que no presupone nada por parte de la cosa que se dice ser creada... La causalidad del generante o alterante (del agente o causa que engendra alguna substancia, o produce algún accidente o mutación sensible); no se extiende a todo aquello que se halla en el efecto (es decir, en la cosa engendrada o modificada accidentalmente), sino solamente a la forma, a la cual hace pasar de la potencia al acto (al estado de actualidad); mas la causalidad que crea, se extiende a todo aquello que hay en la cosa creada, y por esta razón se dice que la creación es de la nada, porque nada hay que preexista a la acción creadora, como no creado. La segunda cosa es, que en la cosa que se dice creada, primero es el no ser que el ser, no ciertamente con prioridad de tiempo o duración, sino con prioridad de naturaleza.*»

Estos dos pasajes de santo Tomás resumen la teoría racional y filosófica de la creación, teoría que puede sintetizarse en las siguientes reflexiones:

1ª La creación se distingue y diferencia principalmente de las demás especies de acciones, en que para su ejercicio y la producción del efecto, no exige ni presupone nada más que la misma causa eficiente o creadora; en otros términos: la causa creante, como creante, sólo presupone necesaria-

---

[18] Comment. in lib. de Caus., lec. 18.

[19] Sentent., lib. 2º, distinc. 1ª cuest. 1ª, art. II.

mente la existencia de sí misma, de manera que no depende ni exige ningún otro ente, ni para existir en sí misma como causa capaz de crear, ni para poner o realizar la creación.

2ª Siendo indudable que todos los seres que componen el mundo están comprendidos en alguno de los tres grados fundamentales, ser, vivir, entender, *esse, vivere, intelligere*, de los cuales los dos posteriores presuponen necesariamente el primero, al paso que éste ninguna otra cosa o realidad anterior presupone, se infiere de aquí que todas las cosas que hay en el mundo, consideradas bajo este punto de vista, o sea por parte de su tránsito originario, primitivo y fundamental del no ser al ser, han sido producidas por creación.

3ª Toda causa eficiente finita y creada, ya sea que el término de su acción sea una nueva substancia (generación), como cuando nace un animal, o una planta; ya sea que el término de la acción sea un accidente (alteración), como el movimiento, el calor, la figura en un cuerpo, se halla colocada a una distancia inmensa de la causa creatriz o de su acción: 1º porque la acción de aquella presupone siempre alguna materia preexistente, en la cual se recibe la acción o eficiencia de la causa, y hasta las acciones más nobles y más independientes por su naturaleza, como la intelección y la volición, presuponen la existencia y esencia del sujeto que las pone y en el cual se reciben; 2º porque nunca produce todo lo que hay en el efecto, y esto no sólo cuando se trata de accidentes, como el que hace o produce la cera redonda, no hace ni produce la cera, sino aun tratándose de producción de nuevas substancias, las cuales nunca son nuevas *totaliter*, o en cuanto a todo lo que contienen de substancial, sino parcialmente, o sea en cuanto a la forma; pues la materia primera no es producida por el agente creador. Por el contrario, la acción creatriz no presupone ninguna materia o sujeto preexistente en el cual se reciba, y su término, o sea el efecto por ella producido, es nuevo totalmente, pasando del no ser al ser toda la entidad o realidad que encierra en su seno.

4ª De lo dicho se infiere que el accidente, como tal y con abstracción de la substancia, no es término propio y connatural de la acción creatriz; porque el accidente presupone naturalmente la substancia como sujeto y recipiente, y la acción creatriz, en cuanto tal no presupone ningún sujeto recipiente y tiene por efecto o término propio todo el ser del efecto, y no un modo, como es el accidente. Por eso enseña con razón santo Tomás, que el término o efecto propio connatural y *per se* de la creación, es la substancia completa, y no sus partes, ni menos los accidentes; pues de aquellas y de estos se debe decir, no que son creados, sino más bien concreados en la substancia y con la substancia [20] . Hemos dicho que el accidente no es término connatural, ni

[20]«*Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri, cui convenit per se*

efecto propio de la creación, porque no negamos la posibilidad de la creación de un accidente existente en sí o separado del sujeto.

5ª Cuando se dice que la creación es la producción de una cosa *ex nihilo*, de la nada, la partícula latina *ex* y la castellana *de*, no significan que la nada sea la materia del efecto creado, sino que significan el orden de los términos que concebimos en la creación, concibiendo el no ser del efecto A, como anterior en orden de naturaleza al ser del mismo [21] . También significa esta partícula que la acción creadora y el efecto creado, atendida su naturaleza, presuponen la nada del efecto creado; pues, como escribe santo Tomás, «*ideo dicitur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeexistit aliquid ex quo fiat*».

6ª Luego la creación podrá definirse: La acción capaz de producir una substancia en cuanto a toda su entidad, excluyendo la preexistencia de toda realidad como materia del efecto o como recipiente de la acción. Esta definición coincide en el fondo con la que solían dar los antiguos escolásticos, llamando a la creación producción de una cosa de la nada: *productio rei ex nihilo sui.*

Se dice 1º una substancia, porque sólo la substancia es el término propio y connatural de la creación, como se ha dicho. 2º Se dice como materia del efecto o como sujeto recipiente de la acción, porque la creación no excluye ni la existencia de otras substancias, con tal que no tengan razón de materia o sujeto en orden a la misma, ni tampoco excluye, antes bien presupone necesariamente la existencia de alguna cosa, o sea de la causa creante. 3º Y por eso se pone en la primera definición, en cuanto a toda su entidad, y en la segunda *ex nihilo sui*, indicando que no preexiste nada de lo que contiene el efecto creado.

7ª De esta definición se desprenden los siguientes

Corolarios

a) La creación pasiva, es decir, considerada por parte de término (*passive et terminative*) o del efecto producido, no es mutación, en rigor filosófico; porque la mutación se refiere a algún sujeto que pasa de una forma a otra, de un estado a otro, de manera que envuelve y exige un término *a quo*, un término *ad quem* y un sujeto común a los dos, lo cual no conviene a la creación, que por su naturaleza excluye todo sujeto preexistente.

esse, scilicet, rei subsistenti. Unde nec materia, nec forma, nec accidens, proprie dicuntur creari, sed concreari; proprie autem creatur res subsistens.» QQ. Disp. de Pot., cuest. 3ª, art. I, ad. 12.

[21] «*Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur: ex mane fit meridies.*»

b) Por lo mismo que la creación excluye todo sujeto transmutable, y no es mutación, es por su naturaleza una acción instantánea y no sucesiva, puesto que de donde no hay mutación, no hay sucesión. La creación, por consiguiente, no se realiza en el tiempo, por mínimo que éste se suponga, sino en un instante indivisible.

c) La creación, considerada por parte de su principio, *ex parte principii agentis*, que es Dios, se identifica realmente con la potencia divina en acto, y consiguientemente con la esencia divina, a la cual sólo añade una relación de razón; porque la simplicidad absoluta de la esencia divina excluye todo accidente, y por consiguiente toda relación real a las criaturas. Mas por parte de la criatura o del efecto, la creación da origen a una relación real, consistente en la dependencia real que el efecto, por razón del ser nuevo y total que ha recibido, tiene de Dios, como principio de dicho ser.

d) La creación es una operación tan superior, que es propia y exclusiva de Dios, de manera que es hasta incomunicable a las criaturas. La razón es que la operación creatriz exige una eficiencia o virtud infinita, porque infinita es la distancia entre el no ser absoluto y el ser; pues, como observa santo Tomás, dado un ser cualquiera, dista más del no ser o de la nada, que de cualquier otro ser, por perfecto que este sea [22] . Luego el tránsito del no ser absoluto al ser real que realiza la creación, exige una virtud o potencia infinita, incompatible con la criatura, finita siempre en su esencia y fuerzas.

Además, la creación corresponde exclusivamente a Dios, agente nobilísimo y perfectísimo; porque es la acción más perfecta y a la vez la más fundamental de cuantas acciones pueden tener lugar en los seres o existencias fuera de Dios; lo cual es fácil reconocer, si se tiene presente que todas las demás acciones presuponen la creación de las cosas, al paso que ésta no presupone ninguna otra acción.

La noción filosófica y cristiana de la creación, cuyo análisis se acaba de hacer, es de la mayor importancia para discernir y refutar a la vez los sistemas panteístas, los cuales convienen todos en negar o al menos desfigurar la idea racional y filosófica de la creación. Por eso se observa, que hasta aquellos panteístas que rechazan este dictado y que se esfuerzan por no aparecer hostiles al cristianismo, desfiguran y destruyen el concepto filosófico-cristiano de la creación, arrastrados por las exigencias lógicas de su teoría panteísta. Tal es, entre otros, Cousin, para el cual la creación no es más que la posición de un acto por medio del cual se saca algún efecto, no de la nada, sino del sujeto

[22]«*Non ese autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia á quolibet ente determinato, plus distat non esse, quam quolibet ens, quantuncumque ab alio ente distans inveniatur. Et ideo ex omnio non ente aliquid facere, non potest esse nisi potentiae infinitae.*» QQ. Disp. de Pot., cuest. 3ª, art. 4º.

mismo creante [23] . Si a esto se añade ahora, que para Cousin la creación es necesaria, de manera que Dios no puede dejar de crear el mundo, se reconocerá fácilmente que la creación de este filósofo es una creación esencialmente panteísta, que nada tiene común con la creación verdadera, y que destruye hasta la noción racional de Dios, negándole la libertad en las operaciones *ad extra.*

6.3.1. Origen del mundo por creación.

Expuesta ya la noción filosófica de la creación, no es difícil demostrar que el mundo recibió su existencia por medio de esta acción, propia y exclusiva de Dios, como ser omnipotente.

Tesis: El mundo sólo pudo comenzar a existir por medio de la creación, o producción *ex nihilo sui***.**

Demostración. El mundo, o comenzó a existir por si mismo, o fue formado de alguna materia existente por sí misma desde la eternidad, o fue formado de la substancia divina, o comenzó a existir por creación, toda vez que estos cuatro extremos abrazan todos los sistemas que los filósofos han concebido sobre esta materia; es así que repugna su existencia por cualquiera de los tres primeros modos: luego su origen sólo puede concebirse y atribuirse racionalmente a la creación.

a) Que el mundo no comenzó a existir por sí mismo, lo demuestran palmariamente su contingencia, su mutabilidad, sus imperfecciones; pues el ente que existe por sí mismo con independencia de todo otro ser, es absolutamente necesario, es inmutable, porque tiene todas las perfecciones posibles, puesto que no hay ningún otro ser que pueda limitar sus perfecciones; sin contar que un ser absolutamente necesario es un ser absoluto que excluye todo no ser y toda imperfección. ¿Puede, en una palabra, admitir la sana razón que un ser sujeto a tales y tantas mutaciones, a tantas y tantas imperfecciones, defectos y males físicos, morales e intelectuales, es Dios? Porque la verdad es, que si el mundo existe por sí mismo, es preciso reconocerlo como Dios; pues el atributo más característico y fundamental de la divinidad es la existencia *a se et per se.*

b) Si el mundo que abraza formas, además de la materia, si el mundo, que además de las substancias puramente materiales, contiene substancias

[23]«*Nous crêons toutes les fois que nous produisons un acte fibre. Nous créons de rien, en ce sens que la matière de notre action n'est pas en dehors de nous. La création divine est de la même nature. Dieu en créant l'univers, ne le tire pas du néant... il le tire de lui même.*» Introduct á l'hist. de la Phil., lec. 5ª.

animadas y substancias espirituales, no puede existir por sí, como acabamos de ver, claro es, que conceder esta existencia *a se*, o con independencia de Dios a la materia, sería el colmo del absurdo.

c) Tampoco puede traer su origen de la substancia divina: 1º porque a ello se oponen todas las razones aducidas antes para establecer contra el panteísmo la distinción substancial entre el mundo y Dios. 2º Porque si se dice que el mundo es una emanación de la substancia divina, o esta emanación se toma *indivisibiliter*, en el sentido de que el mundo es una especie de expansión de la substancia divina; o se toma *divisibiliter*, es decir, suponiendo que el mundo es una parte de la substancia divina que pasa y se transforma en mundo. Una y otra hipótesis llevan consigo el absurdo de hacer corpórea y extensa la substancia divina, puesto que corpóreo y extenso es éste. Además, la primera hipótesis tropieza con todos los absurdos indicados al refutar la identificación substancial del mundo con Dios, a saber, que un mismo ser sería a la vez material y espiritual, necesario y contingente, bueno y malo, finito e infinito, &c. Si se adopta la segunda hipótesis, será preciso admitir que Dios es divisible en partes, y por consiguiente que es compuesto y mutable, contra lo que demuestra la razón y la ciencia; porque Dios, o no existe, o es un ser simplicísimo, indivisible e inmutable.

Luego el origen del mundo actual, lo mismo que el origen de cualquiera otro diverso de éste, si existe o ha existido, sólo puede concebirse racionalmente por medio de la creación, es decir, debiendo su existencia a la acción de Dios, que con su virtud omnipotente e infinita lo sacó de la nada, haciéndole pasar del no ser al ser; conclusión en que la ciencia se halla en perfecto acuerdo con la fe y revelación divina: «*creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat*», dice santo Tomás.

Con motivo de estas palabras del santo doctor, y otros pasajes análogos, como cuando escribe que «*ratione demonstratur, et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata*», séanos permitido observar que estas palabras deben entenderse en el sentido de que la razón demuestra fácilmente la creación del mundo, presupuesta la luz que la revelación, la Escritura y la teología cristiana han difundido sobre la creación y las ideas que se hallan en relación con la misma; pero no en el sentido de que la razón sola pueda demostrar fácilmente la existencia de la creación. En resumen: 1º la demostración del origen del mundo por creación, es no sólo posible, sino fácil a la razón humana ilustrada por las ideas y verdades del cristianismo; 2º esta demostración es posible absolutamente a la razón humana, abandonada a sus propias fuerzas; 3º pero esta demostración, en estas condiciones, es muy difícil; y bajo este punto de vista, puede decirse que el conocimiento de la creación en sí misma y como origen del mundo, no supera las fuerzas físicas de la razón humana, pero sí sus fuerzas morales. Esta apreciación se halla corroborada por la his-

toria de la filosofía, que nos presenta a los genios más eminentes de la ciencia pagana, o ignorando por completo la idea de creación, o vislumbrándola, a lo más, de una manera harto confusa e insegura.

6.3.2. Principio o edad del mundo.

La importancia que en nuestros días ha adquirido la geología, y las objeciones que de ésta y de la astronomía se han pretendido sacar contra la verdad católica y la Sagrada Escritura, hacen que sea conveniente y hasta necesario, que los jóvenes estudiantes posean algunas nociones que puedan servirles de norte, para no dejarse llevar de exageraciones peligrosas en pro o en contra de las varias soluciones que puede recibir el problema del principio o comienzo del mundo. Helas aquí:

1ª Cualquiera que sea la teoría que se adopte acerca del modo, fuerzas y tiempo empleados para que el mundo adquiera su estado presente, siempre es preciso reconocer lo que la ciencia y la razón demuestran, en armonía con la revelación, a saber, que la materia elemental y primitiva del mundo, debió salir de la nada por medio de la creación divina, así como también los seres o substancias espirituales que se hallan fuera de la esfera de actividad y de las fuerzas de la materia.

2ª Cualquiera que sea la opinión que se tenga acerca de la posibilidad absoluta de un mundo eterno [24] , es cierto que la fe nos enseña que el mundo, como morada de la humanidad descendiente de Adán, no solamente no es eterno, sino que abraza un período de tiempo relativamente corto. Ni la geología, ni la astronomía han presentado argumento alguno decisivo, ni siquiera de valor realmente científico, en favor de un período de tiempo superior al que cabe dentro de los límites de la narración mosaica y de la cronología bíblica, con respecto a la humanidad terrestre.

3ª Tampoco han presentado ni presentarán jamás un argumento demostrativo de la eternidad del mundo prehistórico, es decir, del mundo considerado antes de la aparición del hombre sobre la tierra. La razón es que, cualquiera que sea el número y la duración de períodos que se pretenda considerar necesarios para la formación y constitución del mundo en su período o estado prehistórico, siempre resultará un número dado de períodos, de años o de unidades determinadas, y por lo mismo finitas de duración. Decir que

[24] Sabido es que santo Tomás enseña que no se puede demostrar la imposibilidad absoluta de la eternidad del mundo, es decir, que implique contradicción la existencia de un mundo o de un ser permanente creado por Dios desde la eternidad. Otros filósofos y teólogos católicos, opinan, por el contrario, que envuelve contradicción o repugnancia interna la existencia de un mundo creado *ab aeterno.*

el mundo es eterno porque su duración abraza millones y millones de años, es ignorar por completo la noción del infinito, y confundir el tiempo con la eternidad, la cual se halla colocada a una distancia infinita, lo mismo de un período de veinte años, que de un período de veinte trillones de años. Así, pues, si la doctrina católica nos enseña que el mundo realmente es temporal o que comenzó en el tiempo, o mejor dicho, con el tiempo, la razón ni demuestra, ni puede demostrar que realmente es eterno. Lo que sí puede demostrar y demuestra realmente la razón, es que cualquiera que sea la duración del mundo, grande o pequeña, eterna o temporal, (en la hipótesis de la posibilidad de la primera) siempre es necesario reconocer que ha salido de la nada por medio de la creación.

4ª Cuando se dice que el mundo pudo comenzar a existir antes, o que Dios podía haberle creado antes, es preciso no dejarse alucinar por la imaginación que nos representa un espacio de tiempo real transcurrido, durante el cual el mundo no existía. El tiempo no es más que un modo del mundo, y como tal, inseparable de éste, con el cual comenzó a existir. El tiempo, pues, que concebimos antes del mundo es una mera ilusión de la imaginación, que debe ser rectificada y corregida por la razón, la cual nos enseña que antes del mundo no había tiempo, porque no había cosas mudables y sucesivas, ni movimientos y mudanzas: así es que en realidad, no había antes; porque donde no hay mutaciones, no hay antes ni después: no había más duración que la eternidad inmutable de Dios [25] . Cuando se dice, pues, que el mundo podía haber comenzado antes, sólo es aceptable este modo de hablar en el terreno filosófico, en el sentido de que desde su principio hasta ahora pudiera haber transcurrido mayor número de días, años, &c.

5ª La razón y las ciencias naturales no demuestran, ni pueden demostrar con certeza absoluta o metafísica que el mundo antehistórico excede en duración sensible o notable al mundo histórico o sea la aparición del hombre sobre la tierra, pero sí pueden presentar argumentos y teorías probables en favor de esta duración o preexistencia de períodos más o menos largos, anteriores al mundo histórico. La razón de lo primero es que la razón y la ciencia

[25] Esta observación había sido hecha ya por santo Tomás, según se ve en los siguientes pasajes: «*Deus est prior mundo duratione. Sed prius non designat aeternitatem temporis, sed aeternitatis: vel dicendum, quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis.*» Sum. Theol., 1ª P. cuest. 46, art. 1º, ad. 8. «*Cum dicimus res non semper fuisse a Deo productas, non intelligimus, quod infinitum tempus praecesserit in quo Deus ab agendo cessaverit*» (en el cual Dios se haya abstenido de obrar), «*et postmodum tempore determinato agere ceperit: sed quod Deus, tempus et res sumul in esse produxerit, postquam non fuerant. Et sic non restat in divina voluntate considerandum quod voluerit facere res non tunc, sed postea, quasi tempore jam existente; sed considerandum solum est hoc, quod voluit, quod res et tempus durationis earum inciperent esse, postquam non fuerunt.*» Commet. in lib. 8, Phys., lec. 2ª.

jamás demostrarán, ni pueden demostrar que Dios no pudo dar al mundo la disposición y organización que tenía este al aparecer el hombre en la tierra, porque es incontestable que el que tuvo poder suficiente para sacar el mundo de la nada instantáneamente, a fortiori y mucho más lo tendrá para darle esta o aquella forma o estado, no ya en algunos días, sino en un instante.

La razón de lo segundo, es que es muy posible y hasta muy probable que Dios, después de haber obrado como Creador y como agente infinito y extraordinario al sacar el mundo de la nada, haya querido aplicarle y ejercer en él desde el principio las leyes de su providencia ordinaria, según las cuales vemos que gobierna, conserva y dirige el mundo por medio de las causas segundas o agentes y fuerzas naturales. Por otra parte, la disposición y superposición ordenada de los diferentes terrenos que forman la costra de nuestro globo; la constitución y fosilización de las capas sedimentarias que indican y exigen, según el curso natural y ordinario de la naturaleza, largos períodos de años; la gradación y correlación más o menos constantes de los varios terrenos y de los fósiles que contienen, con otros muchos indicios análogos que la ciencia geológica suministra cada día, hacen muy plausible la opinión de que el período antehistórico o prehumano del mundo, abraza una duración de tiempo relativamente grande y superior en mucho a los seis días ordinarios, según la interpretación general de los antiguos.

6ª Por lo tanto, la fe y la Sagrada Escritura dejan el campo libre a las varias teorías de la geología, la astronomía y demás ciencias naturales, siempre que se reconozcan la creación del mundo elemental, o sea su producción originaria de la nada, hecha libremente por Dios, la aparición relativamente reciente del hombre sobre la tierra, y la duración temporal o principio del mundo en el tiempo y con el tiempo.

De aquí se infiere: 1º que se apartan del verdadero espíritu de la ciencia y de la sobriedad propia del verdadero sabio, aquellos naturalistas que, o atribuyen al mundo una duración infinita y eterna, o, lo que es más irracional aún, niegan su creación de la nada; porque para la razón y la verdadera ciencia, cualquiera que sea la teoría que se adopte para explicar la organización y constitución del mundo, cualquiera que sea la extensión de los períodos de años y las transformaciones necesarias para llegar al estado actual, siempre resultará un número finito de años, y sobre todo, siempre será necesario llegar a alguna materia elemental y a fuerzas primordiales sacadas de la nada por Dios. 2º Que igualmente se apartan del buen camino, los que rechazan como absolutamente inadmisibles y contrarias a la religión, las teorías geológicas o astronómicas incompatibles con determinadas interpretaciones de los seis días del Génesis, sobre cuya naturaleza y duración nada fija la revelación divina siempre que en dichas teorías queden a salvo los dogmas católicos, como lo quedarán sin duda, si la teoría es verdaderamente científica, o lo

que es lo mismo, no lleva sus conclusiones más allá de lo que permiten o exigen los datos de la ciencia. En resumen: es preciso evitar los extremos y exageraciones por una y otra parte; porque la verdad es que ni la ciencia se opone a la religión, ni la religión a la ciencia, y esto por la sencilla razón que la verdad no se opone a la verdad.

7ª En armonía con la reflexión anterior, y como complemento de cuanto sobre esta materia dejamos consignado, indicaremos las principales interpretaciones bíblico-geológicas de los seis días del Génesis. Helas aquí:

a) Los seis días son seis espacios de tiempo, determinados por la sucesión única de luz y tinieblas, correspondiente a 24 horas, al menos respecto de los tres últimos; sin embargo, es posible que antes del primer día, haya transcurrido un período o espacio de tiempo de gran duración, correspondiente a las palabras del Génesis: *in principio creavit Deus caelum et terram*, &c.

b) Los seis días son períodos de tiempo no precisados por el Génesis, y cuya duración, por consiguiente, puede abrazar un período más o menos considerable. Estos períodos reciben el nombre de días a causa de cierta analogía con los seis días señalados para el trabajo en la semana, a los cuales sucede el séptimo de descanso, destinado para honrar y glorificar a Dios autor de la creación.

c) Los seis días designan únicamente las fases principales de la actividad creadora, o sea el orden lógico de la creación por parte de los seres creados, y no designan una sucesión verdadera o cronológica de tiempo.

Tanto estas interpretaciones de los seis días del Génesis, como otras análogas relativas a las varias teorías geológicas y astronómicas, caben dentro de la narración mosaica, absolutamente hablando, y sería asaz temerario y peligroso rechazar en nombre de una exégesis más o menos fundada, pero no dogmática por declaración de la Iglesia, teorías que la ciencia pudiera demostrar o hacer muy probables con el tiempo. Semejante modo de proceder, lejos de ser provechoso, puede ceder fácilmente en descrédito y peligro para la religión; porque, como nota santo Tomás, a esto puede conducir el aferrarse a una interpretación determinada de la Sagrada Escritura, cuando ésta es susceptible de varios y diferentes sentidos [26] , como sucede con frecuencia.

[26]«*Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, nulli expositioni aliquis ita precise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id asserere nihilominus praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credenti praecludatur.*» Sum. Theol., 1ª p., cuest. 68, art. I.

Capítulo 7

Principios constitutivos de los cuerpos

Si a la ciencia pertenece investigar las causas de las cosas, *cognitio rei per causam*, nada más propio de la cosmología que la investigación de los primeros principios internos de los cuerpos que constituyen el mundo, después de haber demostrado en el capítulo anterior que Dios es su principio externo o causa eficiente. En nuestros días la filosofía, en medio de sus pretensiones de examinarlo todo y de saberlo todo, apenas se ocupa de este problema, que a pesar de su oscuridad y dificultad, es uno de los más importantes de la filosofía. Éste es uno de los caracteres que distinguen a la filosofía de nuestros días, y revelan insuficiencia y superficialidad. Ocupada casi siempre en sacar el mundo de la substancia divina, y trabajando por convertir al hombre en Dios, no se cuida de averiguar la naturaleza íntima, ni los elementos que componen y distinguen las substancias materiales que le rodean.

7.1. Sistemas principales acerca de los principios constitutivos de los cuerpos.

A cuatro pueden reducirse estos sistemas, que son:

A) El sistema atomístico, profesado en la antigüedad por Leucipo, Demócrito, Epicuro y generalmente por la escuela jonia, y resucitado en los tiempos modernos por Descartes, Gassendi, Newton y otros. Según este sistema,

a) Los cuerpos constan o se componen de ciertos corpúsculos diminutos, a los cuales sus defensores atribuyen diferentes caracteres en orden a figura, extensión y movimiento, y que son apellidados también moléculas, partícu-

las, y más generalmente átomos, aunque éstos hoy son considerados como los elementos de las moléculas. Para los antiguos atomistas, los átomos eran eternos y formaban el mundo a fuerza de moverse y chocarse al acaso. Los modernos conceden que son creados por Dios, solo que unos, como Descartes, no admiten en ellos más que tres géneros de figura; otros, como Gassendi, les conceden innumerables figuras, y Newton, por su parte, les concede indeterminadamente las figuras que sean necesarias, exigiendo además que tengan cierta magnitud, que tengan dureza, impenetrabilidad, movilidad, &c.

b) Las diferencias de los cuerpos son el resultado de la diversa combinación y orden de estos átomos, por manera que todas las mutaciones que en ellos observamos son el resultado y la expresión de una distribución o disposición nueva de los átomos primitivos.

B) El sistema dinámico, según el cual los principios de los cuerpos son ciertas substancias simples, o inextensas e indivisibles, dotadas de ciertas fuerzas esenciales a las mismas, fuerzas que los partidarios de este sistema, entre los que se cuentan Leibnitz y Kant, señalan y explican cada cual a su manera.

El principal representante de este sistema es Boscovich, según el cual

a) Los cuerpos están formados de elementos o substancias finitas en número, pero simples e inextensas.

b) Estos elementos, no están dotados de conocimiento y apetito, como pretendía Leibnitz, sino de la doble fuerza atractiva y repulsiva, por medio de las cuales se acercan unos a otros, pero sin llegar a tocarse, de manera que entre unos y otros quedan vacíos ciertos pequeños espacios.

c) Los elementos simples e inextensos, en unión con dichos espacios vacíos, constituyen los diferentes cuerpos de la naturaleza, y son además el origen de la extensión física de los mismos.

C) El sistema atomístico-dinámico, se denomina así, porque trata de conciliar los dos anteriores.

a) Admite la existencia de ciertos cuerpos simples con simplicidad impropia, en cuanto sólo pueden dividirse en partes similares y homogéneas, a diferencia de los cuerpos mixtos que se dividen en partes o elementos disimilares o heterogéneos. Estas moléculas homogéneas son los átomos o elementos primitivos de los cuerpos, cuyas diferencias resultan de la combinación y mezcla variable de estos cuerpos simples.

b) Los cuerpos simples están dotados de una fuerza de cohesión, por medio de la cual las moléculas de un mismo cuerpo simple, por ejemplo, el oxígeno, se mantienen unidas, y otra fuerza de afinidad, por medio de la cual las moléculas o partes de diferentes cuerpos simples, como las del oxígeno e hidrógeno, tienden a unirse y perseverar unidas. De donde resulta, que en los cuerpos simples sólo se manifiesta la fuerza de cohesión, pero en los

compuestos se manifiestan las dos.

D) Sistema artistotélico-escolástico.

Vamos a exponer con alguna detención este sistema, que también puede apellidarse de la materia y de la forma, ya porque observamos gran confusión de ideas y notable ignorancia acerca de él por parte de los filósofos y escritores de nuestros días, ya porque lo consideramos como el más probable y racional.

a) Siendo cierto, por una parte, que los cuerpos de la naturaleza experimentan mutaciones, no sólo accidentales, sino también substanciales, puesto que la razón, la experiencia y el sentido común enseñan que cuando nace un caballo o una planta, comienza a existir una substancia nueva, distinta de otras, no sólo en los accidentes, sino en la esencia o naturaleza propia; y siendo también cierto que estas nuevas substancias no son producidas por creación, y que tampoco hay creación de una nueva materia en el mundo, es preciso admitir algún sujeto común de estas mutaciones substanciales, toda vez que no se concibe mutación sin un sujeto en el cual se realice el tránsito de un estado a otro, de una forma a otra.

b) Luego el sujeto de estas mutaciones substanciales: 1º debe ser real, porque la nada no puede ser sujeto de mutación; 2º debe ser algo substancial, es decir, perteneciente al orden de los seres substanciales, porque un accidente no puede ser sujeto, y mucho menos sujeto de mutación substancial; 3º debe ser una realidad incompleta y potencial, puesto que si fuera substancia completa y actual, ya no sería sujeto capaz o apto para recibir la forma o ser de substancia.

c) Luego el sujeto de las mutaciones substanciales puede definirse: Una realidad substancial e incompleta que no tiene de sí ninguna actualidad o forma, pero que es capaz de recibir todas las formas o determinaciones substanciales. Este sujeto general de las mutaciones substanciales, que va incluído en el fondo y la esencia de todas las substancias materiales, como *substratum* general de las mismas, como parte constitutiva de su esencia, y que por sí mismo y de sí mismo no encierra ninguna actualidad o determinación, sino la mera capacidad o potencia para ser determinado y actuado por una forma substancial, y constituir con ella la substancia A o B, es lo que se llama, en lenguaje escolástico, *materia prima*; y dícese *prima*, primera, para que no se confunda con el sujeto de las mutaciones accidentales, que no es la potencia de la substancia, sino una substancia actual y determinada, la cual, por lo mismo, solo puede denominarse materia segunda.

d) La materia prima, considerada en sí misma con abstracción de todo lo que no es ella, no incluye actualmente ninguna forma, sino que está indiferente para todas. Y de aquí se colige que la materia no existe, ni puede existir en el estado de materia prima; porque toda substancia que existe, tiene una forma y una esencia actuales y determinadas. Así es que la materia prima se debe

concebir, y es, en efecto, una realidad o entidad positiva, una parte esencial de las substancias particulares, pero que nunca existe por sí sola, o separada de alguna forma substancial, a la manera que el cuerpo tiene indiferencia y capacidad para todas las figuras, pero no puede existir sin tener alguna determinada.

e) Si concebimos la materia prima en el instante en que recibe la forma substancial, debemos concebirla como privada de toda forma; pues es claro que cuando se engendra un caballo, las fuerzas o causas eficientes que disponen la materia para introducir o determinar en ella la nueva forma substancial, llegan a un instante en que desaparece la forma preexistente en la materia para dar lugar a la nueva. La razón de esto es que una substancia no puede tener a un mismo tiempo dos formas substanciales, toda vez que en esta hipótesis no sería una substancia, sino dos. Por aquí es fácil comprender, por qué decían los antiguos que la corrupción de una cosa (material) es la generación de otra, y viceversa: *Corruptio unius, generatio alterius*; y por qué decían también que la privación es principio de los cuerpos *in fieri*, pero no *in facto esse*. Es principio *in fieri*, porque en la elaboración sucesiva que hace la naturaleza para producir una nueva substancia, o sea una mutación substancial en un cuerpo, se llega a un instante en que la materia pierde la forma substancial que tenía para recibir otra nueva, y por consiguiente, la privación o carencia de toda forma precede, con prioridad de orden y naturaleza, a la existencia y unión con la materia de la nueva forma substancial. Empero, una vez verificada la unión de la nueva forma substancial con la materia, de la cual resulta la nueva substancia, sólo quedan o existen en ésta la materia y la forma, y no la privación de ésta. Y esto es lo que querían significar los escolásticos cuando decían que los principios esenciales de la substancia material *in facto esse*, es decir, considerada después de producida, son dos solamente, la materia y la forma; pero considerada *in fieri*, es decir, en el instante en que se verifica el cambio de la forma substancial, son tres, la materia, la privación y la forma; porque no puede haber recepción de nueva forma substancial en la materia, sin que ésta se conciba privada de la que tenía anteriormente. En otros términos: en la mutación substancial, la materia prima es el sujeto que se muda o que pasa de una forma a otra; la privación de forma substancial, es el término *a quo* de esta mutación; y la forma substancial es el término *ad quem*.

f) Así como en la mutación accidental, v. gr., cuando de un trozo de madera se hace una estatua, además de la madera, que es el sujeto del cual se hace la estatua, se necesita algo que determine y actúe la madera, indiferente por sí misma para ser estatua o mesa, así también en la mutación substancial se necesita algo que actuando la materia prima, la determine a ser la substancia A y no la substancia B. Y éste algo, ésta realidad que de-

termina y actúa la indiferencia y la potencialidad de la materia, es lo que se llama forma substancial, porque es un elemento esencial y constitutivo de la substancia material.

g) Es, pues, la forma substancial: Una realidad o entidad substancial, pero incompleta, primer determinante y actuante de la materia prima, de cuya unión íntima con ésta resulta una substancia determinada y completa. Es una realidad: porque la nada no puede actuar ni determinar nada. Es substancial: ya porque es el principio formal, constitutivo y distintivo de cada substancia, ya porque si fuera algo accidental, presupondría la substancia ya constituida y existente, y lo que aquí se busca y señala son los principios de las substancias corpóreas y no de los accidentes. Se dice incompleta: ya porque presupone la materia como con-principio, ya porque la substancia completa o existente por sí, no es principio actuante ni determinante, sino una cosa actuada ya y determinada.

h) De esta definición se infiere: 1º que es propio de la forma substancial constituir la esencia de la cosa, dándole el ser substancial, *esse simpliciter*, primario y fundamental; a diferencia de la forma accidental, que sólo da el *esse secundum quid*, como el ser docto, virtuoso, &c., lo cual presupone el ser substancial, primario y esencial, comunicado ya al sujeto por la forma substancial, y que hace que sea la substancia específica A o B; 2º que las formas substanciales puras, o que no pueden existir sino en unión con la materia, como la forma de una planta, de un animal, de un mineral, no son producidas por creación, pues si se trata de las primeras substancias de cada especie, sus formas fueron, no creadas, sino concreadas con la substancia o naturaleza de que forman parte, y si se trata de las substancias que se engendran de nuevo, sus formas substanciales son producidas por una acción *sui generis*, apellidada, no sin razón, por los antiguos educción de la potencia de la materia: *educuntur ex potentia materiae.*

Para formarse idea de este modo de producción, bastaría reflexionar que así como la figura de César está contenida potencialmente en el mármol, y el artífice, operando sobre éste, la reduce del estado de potencia al de acto, así también las fuerzas varias y poderosas de la naturaleza, operando sobre la materia que está en potencia para varias formas substanciales, saca de ella una forma substancial, obrando sobre ella y actuándola en sentido determinado, como resulta la representación o figura de César en el mármol, en virtud de la actuación producida en éste mediante la operación del artífice.

i) En relación con esta doctrina se deberá decir que cuando hay producción de una nueva substancia, como de una planta, producción que los antiguos denominaban generación substancial para distinguirla de la creación y también de la alteración o producción accidental, el término total, *terminus qui*, de esta generación, es la substancia completa, o sea el supuesto que

comienza a existir; pero el término parcial, *terminus quo*, es la forma substancial, porque es aquello con lo cual se constituye el ser y la naturaleza propia de dicho supuesto o nueva substancia subsistente. En otros términos: el supuesto o la substancia singular, el vegetal A es el término total, el término *qui* de la generación, porque es la cosa que es producida y que recibe la existencia: la forma substancial, es el término parcial, el termino *quo*, porque es la cosa con la que se verifica la producción y con la que se constituye el ser propio del vegetal, como substancia nueva y distinta de las demás.

j) Como la materia prima y la forma substancial son entidades esencialmente incompletas, de su unión resulta una substancia completa, una esencia y un supuesto; lo cual no podría suceder si alguna de ellas fuera ya substancia completa o capaz de existir por sí sola. En este sentido se dice con verdad, que de la unión de la forma con la materia resulta *unum simpliciter*, una substancia que no es ni la materia, ni la forma, sino una tercera realidad, *tertium quid*, una esencia *sui generis*, que sin tener ni la materia sola, ni la forma sola, participa de las dos.

7.2. Examen de los sistemas expuestos.

Antes de establecer la probabilidad y solidez relativa de la teoría aristotélico-escolástica, discutiremos brevemente los otros sistemas.

Tesis: Los tres primeros sistemas acerca de la constitución primitiva y principios internos de los cuerpos son inadmisibles.

Sistema atomístico-dinámico.

Por de pronto es absolutamente inadmisible el sistema atomístico-dinámico, por la sencilla y poderosa razón de que se coloca a sí mismo fuera de las condiciones del problema. Decir, en efecto, que los principios constitutivos y esenciales de las substancias corpóreas, son los cuerpos químicamente simples, o que no se pueden descomponer en partes o moléculas heterogéneas, sino en partes semejantes y homogéneas, es lo mismo que dejar la cuestión intacta; pues precisamente lo que se trata de investigar es, cuáles son los principios que contienen originaria y primitivamente la razón suficiente de la diversidad de los cuerpos, y por consiguiente, la razón de que el cuerpo simple A sea una substancia material distinta del cuerpo simple B.

Teoría atomística.

Es también inadmisible e insuficiente el sistema atomístico:

1º Porque lleva consigo en parte el mismo inconveniente que el anterior, toda vez que los primeros principios de los cuerpos deben ser de tal naturaleza que se encuentren en todos los cuerpos, sin que importe para nada la cuestión, que sean grandes o pequeños, divisibles o indivisibles naturalmente, con esta figura o la otra. Ahora bien; la teoría atomística se limita a explicar bien o mal la constitución y diferencias de los cuerpos compuestos, pero nada dice o presenta que contenga la razón suficiente de la naturaleza propia y diferencias de los átomos, los cuales no por ser átomos, dejan de ser verdaderos cuerpos, ni de ser substancias distintas.

2º Porque los primeros principios o elementos de los cuerpos, no deben ser cuerpos, puesto que el principio debe ser distinto de la cosa principiada: luego es absurdo señalar los átomos como primeros principios de los cuerpos, lo cual equivale a identificar y confundir el principio con la cosa principiada.

3º Los átomos, o son substancias homogéneas y cuerpos de la misma esencia, o son substancias distintas en especie y esencia. Si lo primero, las substancias resultantes de su combinación no pueden diferenciarse más que accidentalmente, y por consiguiente será preciso admitir que un animal y una mesa o un trozo de madera, sólo se distinguen accidentalmente y que no son substancias distintas esencialmente. Si lo segundo, queda en pie la cuestión, a saber, por qué el átomo A se distingue esencialmente o en especie del átomo B.

Teoría dinámica.

El dinamismo, por más que a primera vista aparezca más aceptable que el atomismo, ofrece en realidad mayores inconvenientes y absurdos que éste. Para el dinamismo los diferentes cuerpos de la naturaleza son agregados de substancias simples, es decir, inextensas, lo cual vale tanto como borrar la distinción esencial y primitiva entre la substancia material y la espiritual, concediendo a aquella la simplicidad absoluta y la indivisibilidad, atributos propios de la segunda. Por eso, sin duda, Leibnitz, más lógico, en esta parte, que otros dinamistas, concede percepción y apetito a esas substancias simples que constituyen y forman los cuerpos.

Por otra parte, la teoría dinámica hace inexplicable y hasta inconcebible la extensión física de los cuerpos, toda vez que en esa hipótesis, nos vemos precisados a admitir que substancias simples, indivisibles e inextensas, pueden formar una extensión determinada, o lo que es lo mismo, que muchos puntos matemáticos pueden dar un sólido, muchas negaciones una entidad positiva. Ni se evita este absurdo con la hipótesis de Boscovich sobre los espacios vacíos; pues sin contar que la existencia de éstos es una afirmación pura-

mente gratuita, siempre resultará que hay que formar una extensión física, real, divisible, tangible e impenetrable, con seres inextensos unidos a la nada; porque el vacío en sí mismo es nada, es la privación o carencia de una realidad, y la nada no puede ser elemento de una realidad física cual es la extensión de los cuerpos.

7.2.1. Probabilidad de la teoría de la materia y la forma.

Tesis: La teoría aristotélico-escolástica, en el sentido arriba expuesto, es la más probable y la que mejor explica la constitución primitiva y la diversidad de los cuerpos.

Se dice, en el sentido arriba expuesto, porque al hablar de los cuerpos, no se habla de todos, sino: 1º de los cuerpos simples, es decir, de aquellos que no son meras agregaciones de otros cuerpos ya formados y existentes en su propia naturaleza, como son el agua y el aire, o al menos lo que los químicos consideran como cuerpos simples; 2º de aquellos cuerpos o substancias materiales producidas por generación, como los animales y las plantas, cuya naturaleza es diferente de la naturaleza de los elementos o cuerpos que contribuyen mediata o inmediatamente a su generación: así por ejemplo, la planta es una substancia esencialmente distinta de la tierra, del agua, del oxígeno, del ácido carbónico, &c., que contribuyen a su generación. En otros términos: la tesis se entiende de los cuerpos simples, y entre los compuestos, de aquellos en los cuales los elementos que entran en su formación y constitución, pierden su propia forma substancial para constituir parte de la substancia engendrada o producida de nuevo.

Y téngase presente que para la verdad de la tesis basta que existan algunos cuerpos de esta especie, como son los animales y las plantas, sin necesidad de admitir como tales o como substancias nuevas y distintas esencialmente de sus elementos, todos los cuerpos o mixtos perfectos, que los escolásticos consideraban como tales.

Esto supuesto, la teoría de la materia y de la forma tiene por de pronto en su favor su misma unidad; pues al paso que el atomismo y el dinamismo se hallan sujetos a multitud y variedad de opiniones por parte de sus partidarios, exponiéndolos cada cual a su modo, la teoría aristotélico-escolástica forma un todo compacto y enlazado, de manera que todos sus defensores se ven precisados a exponerla y entenderla en el mismo sentido, presentando una teoría cuyas partes conservan entre sí unidad y relación lógica, al paso que

en el atomismo vemos a Anaxágoras, Epicuro, Descartes, Gassendi, Newton, &c., cada cual con su teoría especial, así como también en el dinamismo, se observan notables diferencias entre Leibnitz, Kant y Boscovich.

He aquí ahora algunas razones directas que demuestran que la teoría de la materia y la forma, es más racional y probable que las otras tres.

1ª En esta teoría se salva perfectamente la condición fundamental, esencial y necesaria para la razón de primeros principios de los cuerpos; porque así como la unidad, por lo mismo que es principio del número, aunque entra en el orden numérico o cuantitativo, no es número, así también los primeros principios de los cuerpos, deben entrar o pertenecer al orden o clase de los seres materiales y corpóreos, pero no deben ser cuerpos completos y formados. Y esto es precisamente lo que establece la teoría aristotélico-escolástica, según la cual la materia prima y la forma substancial son realidades corpóreas, en el sentido de que no exceden la esfera del mundo material y de los seres corpóreos; pero consideradas en sí mismas o separadamente, no son cuerpos ni substancias capaces de existir, sino principios substanciales del cuerpo, y elementos parciales de la substancia material subsistente.

2ª La experiencia y la observación científica vienen también en apoyo de esta teoría. Por una parte, vemos que las substancias materiales son una mezcla de potencialidad y de actualidad, de perfección y de imperfección, de pasividad y de actividad. Por otro lado, sabemos que las propiedades y atributos de estas substancias deben estar en relación y proporción con su esencia, y consiguientemente con los principios constitutivos de ésta, toda vez que no poseyendo la intuición ni el conocimiento inmediato y directo de estas esencias y de sus constitutivos, sólo podemos llegar a su conocimiento por medio de sus propiedades, efectos y manifestaciones varias. Añádase a esto, que en los cuerpos observamos ciertas propiedades y modificaciones que son inertes y pasivas de su naturaleza, como la extensión o cantidad, al lado de otras que son activas por su naturaleza, como la fuerza generativa, la vegetativa, la sensibilidad, la fuerza motriz, &c. Luego es muy natural y no menos conforme a las exigencias de la inducción científica, admitir dos principios de tal naturaleza que contengan la razón suficiente de estos fenómenos. Y tales son, sin duda, la materia prima y la forma substancial: la extensión y las demás propiedades que envuelven inercia y pasividad corresponden a la substancia corpórea por razón y a causa de la materia prima, esencialmente inerte e indiferente para toda actividad; por el contrario, las propiedades activas que en mayor o menor escala se encuentran en la substancia material traen su origen de la forma substancial, acto primero, *actus primus*, o actualidad primitiva y esencial del cuerpo, y como tal origen y razón suficiente de su actividad. Y esto casi adquiere fuerza de demostración científica, cuando se tiene presente que el grado de actividad y la clase y número de fuerzas

activas en cada substancia corpórea, se hallan en relación y proporción con la naturaleza propia y con la superioridad relativa de su forma substancial.

Lo que se acaba de decir en orden a las varias propiedades de los cuerpos, se verifica igualmente en orden a la mezcla de perfección y de imperfección, de potencialidad y de actualidad que existe en las substancias materiales. La causa *a priori*, la razón suficiente y originaria de la imperfección y potencialidad de la substancia corpórea, es y no puede menos de ser la materia prima que forma parte de su naturaleza, puesto que la esencia propia de esa materia consiste en ser pura potencia que excluye todo acto, toda perfección actual. Igualmente, la razón suficiente primitiva y *a priori* de lo que hay de actualidad y de perfección en la substancia material, trae su origen de la forma substancial, la cual es por su misma naturaleza acto, perfección actual, actualidad primaria y fundamental. Todo hombre pensador reconocerá sin duda, que bajo este punto de vista, la teoría de Aristóteles y de los escolásticos es altamente racional y filosófica.

Es también sobremanera conforme a la razón esta teoría; porque en ella se concibe mejor y se da razón de la unidad y diversidad específica de las substancias materiales. No puede negarse, en efecto, que la esencia o naturaleza del caballo, v. gr., es una esencia y no dos o tres, y también que es distinta esencialmente de la naturaleza o esencia de la planta, del agua, del oxígeno, &c. Si pues la doctrina ontológica acerca de la identificación real de la unidad con el ser de la cosa significa algo, *unum et ens convertuntur*; si encierra alguna verdad la doctrina altamente filosófica que nos dice que la unidad de una cosa sigue la ley y condición de su naturaleza o esencia, preciso es que los principios constitutivos de los cuerpos sean de tal naturaleza que contengan la razón suficiente de la unidad y diversidad esencial de los cuerpos. El atomismo y el dinamismo son a todas luces incapaces de esto, toda vez que para estos sistemas, los cuerpos no son más que meras colecciones de otros cuerpos, concepción evidentemente incompatible con la unidad de esencia y con la diversidad específica de las substancias materiales. Por el contrario, la teoría que defendemos presenta una razón suficiente racional y filosófica de esa unidad y diversidad, al establecer la diversidad primitiva y originaria de las formas substanciales, y al enseñar que ésta, como acto primero de la materia, como actualidad y determinación substancial y esencial de la misma, constituye con ella una esencia o substancia completa, determinada y distinta de las demás substancias materiales que tienen una forma substancial distinta, así como la estatua de Platón es distinta de la de César, porque la forma de la primera es distinta de la forma que recibe la madera para representar al segundo.

3ª Los atomistas y los dinamistas se hallan en la imposibilidad de señalar una razón *a priori* verdaderamente suficiente y filosófica, de la diversidad

radical y fundamental que separa las substancias espirituales de las materiales. Los primeros se ven reducidos a señalar como razón *a priori* suficiente de esta diversidad la extensión. Es así que la extensión no constituye la esencia misma de la substancia material, como reconocen todos los filósofos, a excepción de Descartes: luego ésta no puede constituir la razón *a priori*, verdaderamente primitiva y esencial de la diversidad absoluta entre la substancia espiritual y la material.

Por lo que hace a los dinamistas, lejos de poder señalar la razón suficiente *a priori* de esta diversidad, puede decirse que su sistema los conduce lógicamente a borrar la línea de separación esencial y primitiva entre unas y otras, toda vez que para ellos los cuerpos no son más que agregados o colecciones de substancias simples, indivisibles e inextensas, atributos y predicados propios de la substancia espiritual.

¿Qué nos dice ahora sobre esto la teoría escolástica? Que entre la substancia espiritual y la material existe una distinción esencial, primitiva, absoluta, porque la substancia espiritual es una forma simple y subsistente en sí misma y por sí misma, sin unión con materia alguna, ni dependencia de ésta; al paso que la substancia material, ya sea superior o inferior, animada o inanimada, compuesta o simple *ad sensum*, es decir, divisible o indivisible físicamente por las fuerzas de la naturaleza, grande o pequeña, está compuesta de materia y forma como de dos principios esenciales, incompletos y constitutivos de su naturaleza y substancia. Todo cuerpo, toda substancia material envuelve composición de materia prima y forma substancial: toda substancia espiritual excluye esta composición. He aquí la única y la verdadera razón suficiente *a priori*, que explica la diversidad primitiva y absoluta entre el cuerpo y el espíritu.

Objeciones

Obj. 1ª No deben admitirse como principios de los cuerpos sino aquellos elementos que en ellos se descubren por medio de la síntesis y análisis de los mismos; es así que los procedimientos analíticos y los sintéticos nos conducen a la existencia de cuerpos simples, y no a la materia prima y forma substancial, entidades que los experimentos químicos no descubren en ninguna parte: luego es inadmisible la teoría escolástica.

Resp. Cierto es que los procedimientos analíticos y sintéticos pertenecientes al orden físico y químico, no nos conducen al descubrimiento de la materia prima y de la forma substancial, por la sencilla razón de que éstos nunca existen ni pueden existir aisladamente, o separadas la una de la otra; pero sí nos conducen a su descubrimiento los procedimientos analíticos y sintéticos de la razón, apoyada en inducciones experimentales, a la vez que en concep-

tos ontológicos y racionales. Los principios o elementos que la física y la química descubren en los cuerpos, presuponen necesariamente otros principios anteriores y más íntimos; porque esos elementos son cuerpos verdaderos, completos, divisibles, extensos y sobre todo distintos unos de otros en su naturaleza; y lo que aquí se busca precisamente son los principios de todos los cuerpos, y no de los que son más o menos compuestos: lo que aquí se busca son principios de tal naturaleza que por ellos pueda explicarse, no solamente porqué el agua es distinta del aire, para lo cual bastarían tal vez los principios señalados por la química, sino porqué el oxígeno es distinto del hidrógeno, porqué la naturaleza y propiedades del cuerpo A, sea simple o sea compuesto, es diversa de la naturaleza y propiedades del cuerpo C. En una palabra: aquí se trata, no de los principios accidentales y secundarios, sino de los principios esenciales y primitivos de los cuerpos. Luego los principios señalados por los químicos, están fuera de las condiciones naturales del presente problema, según dejamos ya indicado.

Obj. 2ª Si la materia prima es una pura potencia que no incluye ninguna actualidad, ni de esencia, ni de existencia, como dicen los escolásticos, se identifica con la nada, y por consiguiente, mal podrá ser principio real de los cuerpos. Lo cual se confirma con la definición de la misma por Aristóteles, cuando dice que «*non est quid, nec quale, nec quantum, ned aliquid eorum per quae ens determinatur*».

Resp. Es falso que la materia prima se identifique con la nada por no tener de sí y en sí sola ninguna naturaleza determinada, ni la actualidad de la existencia, la cual presupone la esencia determinada y singular que recibe aquélla. Entre la nada absoluta y la esencia actual o el ser en acto y como existente, media la potencia subjetiva e interna para recibir la actualidad y determinación, de manera que la materia prima, si bien puede apellidarse *prope nihil*, como decía san Agustín, no se identifica con la nada, sino que es una realidad positiva, cuyo ser propio consiste en la aptitud o potencia para constituir una esencia determinada al ser actuada por la forma substancial.

La oscuridad que acompaña esta concepción de la materia prima, trae su origen: 1º del olvido e ignorancia de la doctrina de la filosofía cristiana, sobre la división del ente en acto y potencia; 2º y principalmente, de la dificultad que experimentamos para concebir, o mejor dicho, imaginar una realidad o entidad positiva sin existencia actual; pero esta dificultad desaparece, en gran parte, si se tiene presente que la materia prima no se ha de concebir como una realidad o entidad puesta en la naturaleza sin acto de existir, porque esto equivaldría a concebir una cosa como existente sin existencia; sino que se debe concebir como una entidad que, aunque de sí, o sea en cuanto es solamente una potencia real para trasformarse en la esencia A o B, no tiene existencia actual, porque ésta presupone la esencia, sin embargo siempre

existe actualmente y de hecho, en atención a que siempre se halla actuada de hecho y determinada por alguna forma substancial que la hace capaz para recibir la existencia simultáneamente con la forma.

Por lo que hace a la definición de Aristóteles, lo único que significa es que, a causa de la realidad mínima de la materia prima y de su imperfección suma como ser real, es más fácil formar idea de sus caracteres y predicados por medio de negaciones que de afirmaciones.

El dicho vulgar: «los extremos se tocan», tiene aquí una aplicación práctica y filosófica. La realidad suma y la actualidad infinita de Dios, nos obliga a proceder por negaciones más bien que por afirmaciones, según enseña santo Tomás, para formar idea de la esencia divina y sus atributos; y a lo mismo nos obliga la materia prima, por la razón inversa, o sea a causa de su mínima realidad y de su completa potencialidad.

Obj. 3ª Los progresos y experimentos realizados últimamente por la química, demuestran que lo que los antiguos consideraban como generaciones y corrupciones substanciales, son en realidad meras composiciones y descomposiciones: así, por ejemplo, el agua se resuelve en oxígeno e hidrógeno por medio de la electricidad, la cual vuelve a formarla otra vez reuniendo aquellos fluidos. Luego no hay necesidad ni motivo racional, para admitir la generación de substancias, ni por consiguiente la existencia de la materia prima y de la forma substancial.

Resp. Para comprender el poco valor real y científico de esta objeción, a la cual algunos conceden gran importancia, basta fijar la atención en las reflexiones siguientes:

a) Concedido todo lo que se afirma en la objeción, y concedido también que en el ejemplo puesto del agua y otros semejantes, no interviene verdadera generación substancial, nada se puede inferir legítimamente contra la tesis establecida, en atención a que siempre quedará en pie la necesidad o posibilidad de la generación substancial para esos componentes del agua, y sobre todo siempre será necesario buscar los primeros principios del oxígeno o de cualquiera otros cuerpos simples, y señalar la razón suficiente y el origen interno de la diversidad de esencias y propiedades entre los varios cuerpos simples que admiten los químicos. Es decir, que el problema queda intacto en el fondo, y la objeción sólo se refiere a ciertos detalles secundarios, a saber, si en el caso A y en el caso B hay verdadera generación o producción de una substancia, o si sólo hay combinación de varios cuerpos.

b) La verdad es, sin embargo, que los químicos no tienen derecho a negar la generación substancial, aun con respecto a los cuerpos inorgánicos compuestos, ya porque la misma química descompone cada día los cuerpos que antes consideraba como simples, ya principalmente porque los mismos cuerpos apellidados simples, como el oxígeno, las bases metálicas, &c., incluyen

el fluido eléctrico, que los acompaña inseparablemente. Luego mientras los químicos no nos presenten un cuerpo privado y separado de toda especie y modo de electricidad, no pueden demostrar la existencia de cuerpos absolutamente simples, ni establecer, por consiguiente, demostrativamente la no existencia, ni la imposibilidad de la generación substancial, aun con respecto a los cuerpos mixtos o compuestos.

c) No hay repugnancia o contradicción alguna entre los experimentos químicos y la teoría escolástica; y esto no solamente por las razones anteriormente indicadas, sino porque admitidos los experimentos y sus resultados sensibles, el químico y el partidario de la teoría escolástica, podrán discrepar en orden a las deducciones racionales de los mismos. Mientras el químico, en los fenómenos y experimentos relativos al agua, v. gr., no verá más que una mera composición y descomposición, unión y separación mecánica del hidrógeno y oxígeno, el segundo verá aquí una verdadera generación substancial, o sea la producción y destrucción de una nueva substancia, realizada por las fuerzas de la naturaleza oportunamente aplicadas y ayudadas del arte. Y en verdad que semejante deducción no podría tacharse de infundada totalmente. La diversidad de propiedades, descubre e indica la diversidad de esencia y de substancia: siendo pues indudable que las propiedades y efectos del agua son muy diferentes de las propiedades del hidrógeno y del oxígeno, es muy probable que la esencia del agua es distinta substancialmente de la de sus componentes. En resumen: los experimentos de la química y los fenómenos resultantes, nada prueban con certeza en pro ni en contra de la generación substancial, siendo preciso, por consiguiente, acudir a otros fundamentos racionales y experimentales.

d) Finalmente, para convencerse hasta la evidencia de que la química nada puede oponer verdaderamente sólido y demostrativo contra la teoría aristotélico-escolástica, basta tener presente: 1º que su modo de explicar la formación y producción de los cuerpos que aparecen y desaparecen en la naturaleza, sólo es aplicable a los cuerpos compuestos de varios elementos, pero no a los simples o incapaces de descomposición, no sólo en virtud de los procedimientos químicos, sino también por las fuerzas de la naturaleza, siendo inevitable llegar a cuerpos de esta condición, so pena de proceder *in infinitum*; 2º que su teoría es igualmente inaplicable a los cuerpos compuestos, pero animales y vivientes, a no ser que nos señalen en el fondo de sus aparatos y crisoles los elementos o moléculas que constituyen la vida en las plantas y animales.

Los cuerpos orgánicos y las substancias vivientes opondrán siempre una valla insuperable a las teorías químicas y atomistas, al paso que hablarán

muy alto en favor de la teoría de la materia y de la forma substancial [1].

[1]Al terminar el examen y discusión del problema relativo a los principios constitutivos y primarios de los cuerpos, debemos recordar, que, a pesar de las preocupaciones filosóficas de la época, Leibnitz no pudo menos de reconocer y confesar la solidez de la teoría escolástica. He aquí cómo se expresa: «*Lors que je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; mais en étant revenu, après bien des meditations, je m'apperçus qu'il est impossible de trouver le principes d'unne véritable unité dans la matière seule, ou amas de parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que dans unités véritables, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le continu ne saurait être composé: donc pour trouver ces unités réelles je fus contraint de recourir à un atome formel, puis qu'un être materiel ne saurais être en même temps matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une vèritable unité. Il fallut donc rappeller et comme rehabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui.*»

Capítulo 8

Propiedades y afecciones generales de los cuerpos

Si es cierto que las propiedades de una cosa son como las resultancias naturales y espontáneas de su esencia, entra sin duda en las condiciones del método científico tratar de las propiedades y afecciones generales de los cuerpos después de haber tratado de los principios constitutivos de su esencia. Y digo generales, porque el tratar de las especiales o propias de algunos cuerpos, como la fluidez, la porosidad, la elasticidad, las manifestaciones y fenómenos de la electricidad, del calórico, &c., más bien que a la cosmología, que es como la metafísica de los cuerpos, pertenece a las ciencias físicas y naturales. Como ya hemos hablado de la actividad o fuerza activa que, en nuestra opinión, conviene a todos los cuerpos en mayor o menor escala, actividad o eficiencia que es una consecuencia natural de la forma substancial, acto primero y energía radical de toda substancia material, sólo hablaremos aquí de la extensión, la movilidad, el tiempo y el espacio.

8.1. La extensión o cuantidad de los cuerpos.

Observaciones previas.

1ª La experiencia nos enseña que nos vemos envueltos en dificultades y oscuridad, cuando intentamos explicar y definir la extensión. La causa de este fenómeno la encontraremos en la naturaleza misma de la noción de extensión, la cual, por lo mismo que es simple y primitiva, por lo mismo que es la base general de nuestras sensaciones y la condición necesaria de

las representaciones sensibles, se percibe y siente con claridad, pero no se define ni explica fácilmente con palabras. Así es que nos vemos precisados a contentarnos con explicaciones y definiciones como las siguientes: extenso es «lo que tiene unas partes fuera de otras»: *quod habet partes extra partes.* La extensión es «la propiedad de los cuerpos, por medio de la cual éstos tienen unas partes fuera de otras»: es «el accidente por razón del cual la substancia material queda distribuida en partes».

2ª Empero, sea lo que quiera de la exactitud más o menos científica de estas definiciones y otras análogas, es lo cierto que a la substancia corpórea que posee la extensión, es decir, en cuanto afectada actualmente por ésta, le conviene: 1º la distinción y distribución en partes integrales, o sea la distinción situal y la posición ordenada de unas partes fuera de otras, en virtud de la cual la cabeza de Pedro, v. gr., es distinta del cuello, está fuera de este y sobre este; 2º la locación, es decir, la ocupación real, o al menos la aptitud y exigencia natural para llenar u ocupar un lugar determinado; 3º la divisibilidad o capacidad para ser dividida en partes de determinada extensión; 4º la impenetrabilidad, o la facultad de excluir otros cuerpos del propio lugar; 5º la mensurabilidad, o la capacidad para ser medida.

3ª La extensión es una propiedad inseparable de todo cuerpo, según lo manifiesta la experiencia. De aquí debemos inferir lógicamente que en los principios esenciales y constitutivos de la substancia material, hay alguno que contiene en sí la razón suficiente de la extensión, como propiedad que sigue y acompaña de una manera necesaria e inseparable la esencia del cuerpo. Este algo, razón suficiente y *a priori* de la existencia de la extensión en las substancias materiales, es la materia prima, con la cual se halla en relación natural la extensión, accidente pasivo e inerte de su naturaleza, así como las cualidades o fuerzas activas se hallan en relación con la forma substancial, primera actualidad, y energía fundamental de la substancia corpórea.

4ª Los filósofos, tanto antiguos como modernos, no han podido ponerse de acuerdo en orden al concepto esencial de la extensión, pretendiendo unos que la esencia de ésta consiste en la impenetrabilidad, otros en la divisibilidad, &c. Nuestra opinión se halla expresada en la siguiente

Tesis: La esencia de la extensión consiste en la distribución en partes, o sea en la distinción actual y posición de unas partes fuera de otras.

1º El constitutivo esencial de una cosa es aquello que, concebido con precisión de otros atributos, representa la cosa como esencia determinada, y que además es el fundamento lógico que contiene la razón suficiente de los demás atributos de la cosa: es así que concibiendo la substancia material como

distribuida en partes distintas y puestas unas fuera de otras, la concebimos como extensa; y al mismo tiempo concebimos ésta distribución en partes como la razón suficiente de los demás atributos que a la substancia convienen por razón de la extensión: luego la distribución y posición de unas partes fuera de otras constituye el atributo primitivo y esencial de la extensión. Afirmación y deducción que se confirman por la dependencia y posterioridad lógica de los demás atributos relacionados con la substancia como extensa. Porque, en realidad, y hablando científicamente, si la substancia A es divisible, es porque tiene partes puestas unas fuera de otras: si ocupa un lugar determinado, es porque consta de partes distribuidas y situadas unas fuera de otras; lo cual se aplica igualmente a los demás atributos.

2º Para los filósofos católicos existe otra prueba no menos eficaz y poderosa, tomada de lo que tiene lugar en el sacramento de la Eucaristía, en donde existe el cuerpo de Jesucristo con su propia cuantidad o extensión, y por consiguiente, con lo que es esencial a ésta, a no ser que digamos que una cosa existe sin su propia esencia. Ahora bien: de los varios atributos que hemos reconocido en la extensión, el cuerpo de Cristo sólo conserva la distribución y distinción real en partes, según que la cabeza es distinta de los brazos, éstos de los pies, &c., pero no conserva, ni la extensión local, puesto que se encuentra todo en cualquiera parte del lugar ocupado por las especies; ni la impenetrabilidad que presupone la ocupación del lugar; ni la divisibilidad o mensurabilidad, puesto que no se divide, aunque se dividan las especies, y se halla todo bajo cualquiera parte de éstas. Luego para el filósofo cristiano es casi indudable que la esencia de la extensión consiste en la distribución en partes, y en la posición de unas fuera de otras.

De lo que aquí y en otros lugares de esta obra dejamos consignado acerca de la extensión y de la naturaleza de los accidentes y propiedades, despréndense los siguientes

Corolarios

1º La substancia material no posee pluralidad y distinción de partes actuales sino bajo extensión y por razón de la extensión, es decir, en cuanto afectada y modificada actualmente por la extensión. Porque si la esencia de la extensión, y por consiguiente, su efecto formal y primario consiste en la distribución actual en partes, claro es que ésta no existe en la substancia, sino a causa de la extensión, con la extensión, y a condición de estar modificada por la extensión. Por eso dice santo Tomás que «*la diversidad de partes no puede concebirse en la materia o substancia material, sin la cuantidad.*» Háblase aquí de partes actuales; porque si se trata de partes potenciales, éstas convienen a la substancia material independientemente de la extensión. La

razón es que si suponemos una substancia material sin ninguna extensión por virtud divina, habría, no obstante, en ella, pluralidad potencial de partes, en cuanto que tiene aptitud y hasta exigencia natural para recibir la extensión, y por medio de ella pluralidad y distribución en partes actuales.

2º El todo extensivo o de cantidad no debe confundirse con el todo esencial. La totalidad cuantitativa de un cuerpo o substancia material, resulta de la pluralidad y unión de determinadas partes integrales: la totalidad esencial resulta de la pluralidad y unión actual de las partes o principios esenciales del cuerpo. De aquí es que para el primer todo se necesita un número determinado de partes integrantes, o de cierta extensión; al paso que la totalidad de esencia puede salvarse en cualquiera parte del todo extenso, con tal que no determine o suponga la separación de la forma substancial que constituye y determina aquella substancia material. Una onza de oro, considerada como un todo cuantitativo, exige un número determinado de partes integrales unidas; pero toda la esencia de oro se salva o existe en una parte mínima de éste metal. Un animal que carece de un brazo no tiene la totalidad cuantitativa que le compete, pero tiene la totalidad de esencia.

3º Aunque todo cuerpo actual y realmente extenso, es naturalmente impenetrable, porque en fuerza y por razón de su extensión exige y ocupa un lugar correspondiente a sus dimensiones, esto no quita que pueda impedirse por la virtud infinita de Dios, la resultancia actual de éste efecto, o sea la ocupación actual de su propio lugar por otro cuerpo, en atención a que la impenetrabilidad no constituye la esencia misma de la extensión, sino que es como un efecto o manifestación secundaria de la misma. Más todavía: como la impenetrabilidad es posterior en orden de naturaleza, no solamente a la extensión considerada en lo que tiene de esencial, que es la distribución o distinción de partes *in ordine ad se*, sino también a la extensión *in ordine ad locum*, con relación a la ocupación de lugar, de aquí es que la impenetrabilidad se puede suspender o separar por la omnipotencia divina, no solamente de la extensión en cuanto envuelve la distribución y distinción de la substancia en partes, como acontece en la Eucaristía, sino también de la extensión en cuanto dice ocupación de un lugar determinado, como aconteció cuando Jesucristo entró donde estaban los Apóstoles, *januis clausis*.

Si se nos pregunta la razón científica y *a priori* de todo esto, contestaremos que la ocupación de lugar, la impenetrabilidad, divisibilidad, &c., son efectos o afecciones que nacen espontáneamente de los principios constitutivos de los cuerpos y de la esencia de la cuantidad, recibida o existente en la substancia material resultante de dichos principios, pero no son, ni la misma substancia, ni la esencia de la extensión. En toda filosofía racional, Dios no puede hacer que una cosa exista sin su esencia, porque esto implica contradicción; pero sí puede hacer que una cosa exista sin aquello que es un

efecto secundario y una manifestación posterior de la esencia, en lo cual no se descubre ninguna contradicción; puesto que estos efectos secundarios y estas afecciones o manifestaciones que siguen a la esencia, «*dependen*», como nota oportunamente santo Tomás, «*de los principios esenciales de la cosa, como de causas próximas, pero dependen a la vez de Dios, como de su causa primera; y la causa primera puede conservar el ser o existencia de una cosa, cesando las causas segundas*»: «*Dependent a principiis essentialibus rei, sicut a causis proximis, sed a Deo, sicut a causa prima; causa autem prima potest conservare rem in esse, cessantibus causis secundis.*»

4º Luego lo que enseña la doctrina católica acerca del sacramento augusto de la Eucaristía, no envuelve contradicción o imposibilidad absoluta, y desafiamos a todos los filósofos a que nos demuestren que envuelven contradicción las siguientes afirmaciones: 1ª Cristo se halla en la Eucaristía, como una substancia material, o sea como un hombre singular compuesto de cuerpo y de alma racional; 2ª el cuerpo de Cristo en la Eucaristía es extenso, porque posee lo que es esencial en la extensión, que es la distribución y distinción real de partes, de manera y en el sentido de que la cabeza es distinta de los brazos, éstos del cuello, &c.; 3ª existe allí sin extensión local, es decir, sin ocupación actual de lugar, y también sin divisibilidad, sin impenetrabilidad, sin mensurabilidad; porque todos estos son efectos y atributos secundarios de la extensión en lo que tiene de esencial, y por consiguiente pueden separarse del cuerpo de Cristo por la omnipotencia infinita, sin que deje de existir este y su extensión; 4ª el cuerpo de Cristo puede estar en muchos lugares a la vez, o hablando con más rigor filosófico, puede existir simultáneamente bajo muchas especies: porque impedida la resultancia o existencia de la ocupación de lugar y de la impenetrabilidad, desaparece la razón suficiente inmediata, porque un cuerpo exige y ocupa un lugar determinado.

Escolio

Hacemos caso omiso del problema relativo a la divisibilidad finita o infinita de los cuerpos, no sólo por motivos de brevedad, sino porque consideramos este problema de poca utilidad práctica, y sobre todo insoluble para la razón humana. Nos limitamos por lo tanto a consignar que santo Tomás defiende o admite la divisibilidad infinita del cuerpo matemático; pero rechaza la divisibilidad infinita del cuerpo físico, es decir considerado en cuanto constituye una esencia determinada y específica, existente en la naturaleza, «*Corpus mathematicum*», dice, «*est divisibile in infinitum, in quo consideratur sola ratio quantitatis, in qua nihil est repugnans divisioni infinitae. Sed corpus naturale*» (es decir, el cuerpo considerado en cuanto es una substancia física con su esencia o naturaleza determinada, resultante de la unión de forma

substancial A o B, con la materia prima), «*quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi, quia quando jam ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud.*»

8.2. El movimiento.

El considerar los efectos, las especies, leyes y manifestaciones varias del movimiento en los cuerpos, pertenece a las ciencias físicas, razón por la cual nos limitaremos aquí a exponer algunas reflexiones sobre el movimiento como fenómeno general de los cuerpos, y como derivación de la esencia de éstos.

1ª Considerado el movimiento *active et passive simul*, es decir, en cuanto significa o abraza la fuerza movente y la movilidad, puede apellidarse propiedad general de los cuerpos, no habiendo ninguno que no sea capaz, o de mover otros cuerpos, o de recibir el movimiento. También puede decirse propiedad o afección general de los cuerpos, aun considerados activamente, en el sentido de que todo cuerpo o substancia material contiene probablemente alguna fuerza o potencia activa capaz de realizar determinados movimientos u operaciones, dadas las condiciones oportunas para el ejercicio de la potencia: porque así como toda substancia material tiene su esencia y naturaleza propia, así también debe tener una facultad operativa o una actividad potencial correspondiente a su naturaleza.

2ª En este sentido y por esta razón, decían los escolásticos con Aristóteles, que la naturaleza es el principio del movimiento: *principium et causa motus et quietis, ejus in quo est*, «el principio y causa del movimiento y quietud del sujeto o cuerpo en que tienen lugar estos fenómenos.» Porque en realidad de verdad, si se pregunta la causa o la razón suficiente por qué el cuerpo A ejerce tales o cuales movimientos y operaciones, y por qué tiene aptitud para recibir el movimiento A, y los estados de quietud B o C, diferentes de los movimientos, operaciones, estados de quietud del cuerpo B, podremos contestar con verdad que porque la esencia del cuerpo A es diferente de la esencia del cuerpo B, por lo mismo que tienen diferente forma substancial, la cual, como acto primero y esencial de la substancia material A, es la raíz primitiva de las potencias, facultades, movimientos y acciones propias de aquella esencia, potencias y movimientos que se hallan en armonía con su perfección relativa en la escala de las substancias corpóreas.

3ª De aquí es también que aunque en el lenguaje ordinario, tomamos y usamos como sinónimos los términos naturaleza y esencia, en rigor filosófico es diferente su significación. La esencia dice orden a la existencia, y ésta denominación corresponde a la cosa en cuanto incluye ciertos atributos o

una entidad capaz de recibir la existencia: la misma entidad y esencia de la cosa, se dice naturaleza, en cuanto es base y principio de determinados movimientos y operaciones. «*El nombre de naturaleza*», dice santo Tomás, «*parece significar la esencia de la cosa, según que dice orden a su operación propia, siendo así que ninguna cosa está destituida de operación propia.*»

Y conviene no perder de vista, que esta misma palabra naturaleza tiene además otras varias acepciones, que es preciso deslindar con cuidado para evitar equivocaciones en ésta, como en otras cuestiones filosóficas. Sus principales significaciones son: 1º Dios, como autor de los seres naturales, en cuyo sentido algunos filósofos, suelen apellidarle *natura naturans*, y con más propiedad san Agustín, *natura creatrix*; 2º la universalidad o conjunto de las cosas creadas; en cuyo sentido decimos que la naturaleza es efecto de una inteligencia; 3º la propensión y aptitud conforme con la naturaleza propia de un ser; y en este sentido se dice que el vicio es contra la naturaleza del hombre; 4º los movimientos y operaciones que se ejecutan sin indiferencia ni libertad, y con determinación espontánea y necesaria *ad unum*; y en este sentido decimos que la nutrición es una función natural, la circulación de la sangre un movimiento de la naturaleza animal; 5º lo que no excede las fuerzas de las causas segundas, o la comprensión de la razón humana; y en este sentido decimos que la resurrección de Lázaro excede las fuerzas de la naturaleza, y que el misterio de la Trinidad es sobrenatural; 6º el nacimiento respecto de los hombres, como cuando se dice que el hijo primogénito es preferido a los otros y primero que ellos por su naturaleza.

4ª También la palabra movimiento admite varias y diversas significaciones, que pueden dar origen a inexactitudes y confusión de ideas. En su sentido más lato e impropio, significa cualquiera operación o acto, y en esta acepción puede atribuirse y predicarse de Dios. En sentido menos lato, se toma como equivalente de mutación en virtud de la cual se adquiere o se pierde algo de nuevo interviniendo mutación real del ser; y en este sentido no conviene a Dios, que es absolutamente inmutable y excluye todo accidente, pero sí puede atribuirse a los ángeles, sujetos a modificaciones y operaciones accidentales. Limitando y determinando más su significación, se llama movimiento toda mutación sensible, es decir, capaz de ser percibida por los sentidos, siquiera se verifique instantáneamente, como la generación y corrupción substancial de los cuerpos. Finalmente, en su significación propia el movimiento significa las mutaciones que se verifican o realizan de una manera sucesiva, como acontece cuando el agua pasa paulatinamente de un grado inferior de calor a otros superiores, y sobre todo en el movimiento local, que es el que se sobreentiende y es significado por esta palabra, si los antecedentes o las circunstancias no indican otra cosa.

5ª Las reflexiones que anteceden, y con especialidad lo que dejamos

consignado acerca de la dependencia y relación del movimiento con la esencia o naturaleza de la cosa, como principio total, y con la forma substancial como principio radical y especial del mismo, si no demuestran, hacen por lo menos muy probable que el movimiento, al menos el local y sucesivo, es un accidente que se distingue realmente del cuerpo movido. Y en verdad que nos parece a todas luces improbable y hasta absurdo decir que la piedra que ahora está en movimiento, no ha experimentado ninguna mutación real, o que no tiene algo real que no tenía cuando estaba inmóvil. Por otra parte, es innegable que el movimiento de esta piedra se aumenta o disminuye, en circunstancias dadas, sin que por esto se aumente o disminuya la entidad o substancia de la piedra: luego si el movimiento se identifica realmente con la piedra y no es una realidad accidental distinta de ésta, tendremos que admitir y conceder que se aumenta y disminuye la substancia de la piedra.

6ª En virtud de la impenetrabilidad consiguiente a la extensión, la acción de un cuerpo sobre otro, va acompañada de una reacción igual y contraria. Si cuando el cuerpo A obra sobre el cuerpo B impeliéndole, este pudiera ser penetrado por el primero sin resistencia, como si se moviera en el vacío, no habría acción del cuerpo A sobre el cuerpo B. Mas no sucede así, sino que en virtud de su impenetrabilidad, el cuerpo B resiste con la fuerza necesaria para impedir su propia penetración, y por consiguiente con una reacción contraria e igual a la acción del cuerpo A.

7ª Infiérese de lo expuesto hasta aquí, que un cuerpo no puede mover a otro u obrar para producir y determinar en él alguna mutación, sino a condición de tener contacto, o inmediato, o mediato con el mismo. La razón es que, no pudiendo un accidente en su unidad e identidad numérica pasar de un sujeto a otro, el cuerpo A no puede mover o influir sobre el cuerpo C, con el cual se halla unido por contacto inmediato. Por eso, y en este sentido decían los escolásticos, que el movente y la cosa movida deben estar juntos o unidos: *movens et motum oportet esse simul*, es decir, que el cuerpo agente y movente debe tener conjunción con el cuerpo movido y paciente, o por medio del contacto inmediato de la propia extensión, *contactu quantitatis*, o por contacto de virtud, obrando sobre los cuerpos intermedios, y por medio de éstos sobre el paciente movido o inmutado. Además de esto, se puede decir en general de todo agente, sea corpóreo o espiritual, que para que produzca un efecto o mutación real en otro sujeto, debe tener presente a éste, o con presencia substancial y de supuesto, *praesentia suppositi*, o al menos con presencia de la virtud activa.

8.3. El tiempo.

Para analizar y descubrir la naturaleza del tiempo, conviene tener presente que nosotros concebimos el tiempo como una especie o modo de duración, por lo cual, antes de determinar la noción metafísica del tiempo, es preciso saber en qué consiste la duración. Así pues:

a) Por duración entendemos la permanencia de una cosa en el ser o existencia. Esto vale tanto como decir que la duración no es una realidad o entidad distinta de la existencia de la cosa, toda vez que no es más que la existencia continuada, de suerte que lo que añade a la existencia la duración es una mera negación, o una relación de razón. Si esta misma cuestión se traslada al terreno de la esencia, su solución o respuesta depende de la opinión que se tenga acerca de la distinción real entre la esencia y la existencia en las substancias finitas. Si la existencia actual no se distingue realmente de la esencia de la cosa, tampoco se distinguirá de ésta su duración; pero en la hipótesis contraria, la duración se distinguirá de la esencia.

b) Las cosas o seres que tienen duración o permanencia en el ser, pueden reducirse a tres clases, bajo este punto de vista. En la primera se coloca Dios, único que es inmutable absolutamente en cuanto a la esencia, en cuanto a la existencia y en cuanto a la operación; de manera que nada en él comienza ni acaba, nada adquiere o pierde. Hay otros seres que poseen cierto grado de inmutabilidad en su esencia y existencia, ya porque no están sujetos a generación y corrupción substancial, ya porque una vez en posesión de la existencia, tienen en las condiciones propias de su naturaleza la razón suficiente para durar y permanecer en ella sin limitación, excluyendo todo término de duración *a parte post*: empero esta inmutabilidad relativa a la esencia y existencia va acompañada de mutabilidad accidental, al menos por parte de las acciones que pueden ejercer y perfecciones accidentales que pueden recibir. Pertenecen a ésta segunda clase los ángeles, y también el alma racional separada del cuerpo. Finalmente, hay otros seres que están sujetos a mutación esencial, en cuanto que comienzan y acaban por generaciones y corrupciones substanciales; a mutación de existencia, en cuanto que por ser substancias compuestas, no tienen en sí el principio y razón suficiente para conservar el ser perpetuamente; a mutación de accidentes y operaciones, no sólo inmateriales e instantáneas, como los ángeles, sino pertenecientes al orden sensible, material y sucesivo, como son las substancias materiales que constituyen la naturaleza o el mundo de los cuerpos.

c) En relación y armonía con estas tres clases de seres, es preciso señalar tres clases de duración, de las cuales la primera se llama eternidad, y es la permanencia de la existencia en un ser inmutable absolutamente y bajo todos

los puntos de vista. Excusado es añadir, que la duración propia de Dios, o sea su eternidad, se identifica realmente con su esencia, puesto que ésta no se distingue de su existencia, cualquiera que sea por otra parte la opinión que se tenga sobre esta cuestión, respecto de las esencias creadas.

La segunda especie de duración, o sea la permanencia de la existencia en una cosa, que es invariable en cuanto a la substancia y conservación del ser recibido, pero variable y sujeta a mutaciones accidentales se denominaba *aevum* entre los antiguos; y pudiera apellidarse eternidad participada, o *a parte post.* Finalmente, la duración de las cosas sujetas a mutación substancial, y también a mutaciones sucesivas de su naturaleza y que caen bajo el dominio de los sentidos, es la que se llama tiempo.

Aplicando y desenvolviendo las nociones anteriores, no será difícil determinar la noción propia del tiempo. Así como concebimos la eternidad como la medida de la duración de Dios, y sin embargo, se identifica realmente con esta duración de la existencia divina, y por consiguiente, con este ser de Dios en cuanto absolutamente invariable e inmutable, así el tiempo se identifica realmente o *a parte rei* con la duración, y por consiguiente, con la existencia de ciertas substancias en cuanto sujetas a mutaciones sucesivas, sensibles y experimentales para nosotros: y si concebimos el tiempo como una medida de las cosas, es porque comparando por medio de la razón unos movimientos con otros, unas mutaciones con otras, y la sucesión relativa de sus partes, concebimos e imaginamos estas mutaciones y sucesión de movimientos como partes unidas y relacionadas que forman un todo continuado, por más que *a parte rei* y fuera de la razón y de la imaginación, no existan más que las varias especies de movimientos y mutaciones que en los cuerpos y en nuestra alma se realizan.

Luego la noción general y completa del tiempo, considerado como medida de la duración de las cosas, es una noción en parte objetiva y en parte subjetiva. Es objetiva, en cuanto que representa y significa mutaciones reales de las cosas, cuya duración se mide con el tiempo, y también en cuanto que unas mutaciones son realmente anteriores o posteriores a otras. Es subjetiva y puramente ideal, considerada como medida del movimiento distinta del movimiento mismo, o como duración abstracta y común de las cosas. Por eso Aristóteles define el tiempo: «*numerus et mensura motus secundum prius et posterius*»: «*número y medida del movimiento, según que las partes son comparadas y relacionadas entre sí por nuestro entendimiento*». Esta definición, adoptada generalmente por los escolásticos, indica que para éstos la única realidad objetiva que corresponde a la idea de tiempo, es la realidad del movimiento, entendiendo por movimiento las mutaciones sensibles y experimentales para el hombre; pero la noción completa y racional del tiempo añade e incluye además un ente de razón, un elemento subjetivo e ideal, una

comparación y relación de la razón entre los varios movimientos y sus partes.

Resumiendo y aplicando esta doctrina, podemos establecer las siguientes afirmaciones:

1ª No teniendo el tiempo más realidad objetiva que la de las mutaciones de los seres sujetos a nuestra observación y experiencia, y no habiendo rigurosamente presente del movimiento más que, o el ser, o el no ser, cuya alternación de términos y tránsito del uno al otro constituye el movimiento, colígese de aquí que no hay tiempo presente en rigor filosófico; porque la presencia envuelve permanencia, la cual es excluida por la sucesión del movimiento, y consiguientemente por el tiempo identificado objetivamente con éste. Luego la presencia real sólo corresponde al tiempo, en cuanto incluye instantes indivisibles.

2ª Considerado el tiempo con precisión o abstracción del movimiento real de las cosas, no es más que un ente de razón, y por consiguiente, se identifica con la nada, y es una mera concepción de nuestra razón. Bajo este punto de vista, pudiera decirse con Kant que el tiempo es una forma subjetiva, pero no *a priori*, sino formada por nuestra razón, tomando por fundamento y ocasión las mutaciones reales y objetivas del mundo externo e interno.

3ª El tiempo no puede tener lugar con respecto a un ser que excluya toda mutación. Por eso en Dios, por lo mismo que es absolutamente inmutable, llamamos eternidad y no tiempo, a lo que concebimos como medida de su duración.

4ª Destruidas o no existiendo cosas sujetas a mutación, desaparecería el tiempo puesto que su realidad objetiva no es otra que la realidad de las mutaciones.

5ª Luego el tiempo considerado en lo que tiene de real, comenzó a existir con el mundo, o lo que es lo mismo, con las mutaciones y movimientos de las substancias que componen el mundo corpóreo, y desaparecería desde el momento que dejara de existir este mundo. De aquí se infiere con toda evidencia, que el tiempo que concebimos, o mejor dicho, imaginamos antes de la creación del mundo, lo mismo que el que concebimos en la hipótesis de la aniquilación de éste, no es tiempo verdadero, no es algo real, y sí una pura ilusión de nuestra imaginación.

8.4. El espacio.

La importancia que la filosofía ha concedido siempre al problema que se refiere a la naturaleza del espacio, nos obliga a ocuparnos, siquiera sea con brevedad, de su solución. Que este problema es uno de los más oscuros y

difíciles de la ciencia se descubre y reconoce por la variedad de soluciones que viene recibiendo desde el origen de la filosofía.

Sabido es que Epicuro consideraba el espacio vacío como uno de los elementos del mundo. Entre los escolásticos, Lessio opinaba que «*la inmensidad divina es el intervalo primitivo e íntimo, o el espacio origen de todo intervalo, y espacio de todos los espacios*», opinión que adoptaron en todo, o en parte, Clarke, Fenelon, Newton, con algunos otros filósofos, para los cuales el espacio es el mismo Dios o alguno de sus atributos, y por lo mismo infinito. Newton añadía que Dios ve o conoce las cosas en el espacio infinito como en su sensorio. Descartes identifica el espacio con la extensión de los cuerpos, y consiguientemente con la esencia de éstos, la cual, según él, consiste en la extensión. Algunos afirmaron que el espacio es una verdadera substancia, distinta y separada de los cuerpos que en él se colocan. Gassendi decía que el espacio no es ni substancia, ni accidente, sino un ser incorpóreo distinto de los espíritus y de los accidentes espirituales. Para Leibnitz, el espacio es una relación entre las cosas, tanto existentes, como posibles. Sabido es, finalmente, que para Kant el espacio es una forma subjetiva preexistente o puesta en el sujeto *a priori*, y como tal, condición previa de las representaciones sensibles.

Nuestra opinión sobre esta materia se halla contenida en los siguientes puntos:

1º Tenemos por completamente falsa y absurda la afirmación que confunde e identifica el espacio con la inmensidad de Dios: 1º Porque el espacio, cualquiera que sea su naturaleza íntima y la realidad objetiva que le corresponda, envuelve en su concepto dimensiones o cantidad mensurable, puesto que todo el mundo concibe el espacio contenido entre las paredes de una habitación como algo extenso, y como tal, o por lo mismo, mensurable y capaz de ser comparado con otros espacios, mayores y menores, todo lo cual envuelve el concepto de extensión o cantidad continua, y como tal, compuesta de partes: luego es absurdo el decir que el espacio real, que contiene los cuerpos reales, es la inmensidad de Dios o cualquier atributo divino.

En segundo lugar, la inmensidad es el atributo de Dios por razón del cual le conviene la presencia íntima en todas las cosas, ya sea que existan actualmente, ya sean meramente posibles, en lo cual se distingue la inmensidad de la ubicuidad, por razón de la cual Dios está presente y existe en todas las cosas existentes, pero no en las posibles, no de otra manera que el concepto de la omnipotencia en Dios, no se identifica con el de la creación. Así como si Dios no hubiera creado el mundo, no le correspondería el nombre de Creador, y sin embargo, le correspondería el nombre de Omnipotente, es decir, poderoso y capaz para crear todas las cosas posibles, así también si no existiera el mundo ni criatura alguna, no podría decirse de Dios que estaba *ubique*, en todas partes, porque la presencia actual se refiere a alguna reali-

dad y no a la nada; y sin embargo, se diría con propiedad inmenso, en razón a que contiene la facultad o virtud de llenar con su presencia todas las cosas desde el momento que existan [1] . Es así que si no existiera el mundo tampoco habría espacio real, a no ser que digamos que la nada puede identificarse con un ente real; y sin embargo, no por eso dejaría de existir la inmensidad como atributo de Dios: luego el espacio y la inmensidad son cosas, no solamente distintas, sino separables e independientes.

2º Fácil es colegir de lo dicho, que los espacios que concebimos, bien sea fuera del mundo actual, bien sea en el lugar ocupado por éste antes de ser producido por Dios, son nada en sí mismos, carecen de realidad objetiva, y son ilusiones de la imaginación, que tiene el poder o fuerza de agrandar indefinidamente la magnitud del mundo, y que, por otro lado, nada puede representar sino bajo la forma de extensión.

Para convencerse además de esto, basta tener presente que semejante espacio tendría que ser una substancia, a no ser que admitamos accidentes que existen sin sujeto. Esta substancia, o es increada, o creada: si lo primero, tendremos el absurdo ya indicado de un Dios con dimensiones y capaz de ser medido; si lo segundo, se falta a la hipótesis, toda vez que el mundo es la universalidad de los seres creados, y con mucha más razón de los seres materiales o cuerpos, que son los que tienen relación con el espacio.

3º Luego es inadmisible igualmente la opinión de los que pretenden que el espacio es una substancia, lo cual vale tanto como decir que es un cuerpo, toda vez que el espacio envuelve en su concepto dimensiones y extensión mensurable: luego a) esta substancia, que serviría de espacio general para los cuerpos, según esta opinión, necesitaría a su vez otro espacio o lugar proporcionado a sus dimensiones; b) sería necesario que los demás cuerpos que se suponen colocados llenando el espacio, o sea esa substancia especial, se

---

[1] El siguiente pasaje de santo Tomás contiene la razón suficiente y filosófica de la diferencia que existe entre la inmensidad y la ubicuidad. «*Cum dicitur: Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut Dominus, et Creator, et hujusmodi; quia hujusmodi relationes, actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum*». Sentent., lib. 1º, dist. 37, cuest. 2ª, art. III. De aquí se infiere que es inexacta la doctrina de Balmes cuando escribe: «*La inmensidad es aquel atributo por el cual Dios está en todas partes: este atributo es el que dice orden a la extensión.*» Aquí hay dos afirmaciones inexactas: 1ª que la inmensidad es el atributo por el cual Dios está en todas partes, pues esto no pertenece a la inmensidad, sino a la ubiquidad, que es como la aplicación concreta, parcial y como el acto segundo de la inmensidad; 2ª que este atributo de la inmensidad se refiere sólo a la extensión, siendo así que lo mismo se refiere a las cosas extensas que a las inextensas o espirituales; pues el poder de llenarlo todo con su presencia no se limita a los cuerpos, sino que abraza todas las cosas finitas, materiales o espirituales, simples o compuestas, actuales o posibles.

penetraran con ésta, resultando de aquí dos extensiones, o dos cosas extensas penetradas naturalmente.

Todavía es menos admisible la opinión de Gassendi, que hace del espacio un ser incorpóreo dotado de dimensiones especiales no producidas; porque, además del inconveniente de admitir dimensiones en un ser incorpóreo, y como tal, inextenso, se pone en contradicción con la razón y con la ciencia cristiana, las cuales afirman a una voz que nada existe, ni puede existir fuera de Dios que no dependa de su poder, y por Dios haya sido producido.

4º Si el espacio, pues, incluye necesariamente alguna realidad, toda vez que está sujeto a distancias, dimensiones y mensurabilidad; si por otro lado, repugna que esta realidad sea algo perteneciente a Dios, ni una substancia distinta de los cuerpos, únicos seres en los cuales tienen lugar propiamente las distancias, las dimensiones y la mensurabilidad, es preciso admitir que el espacio, como ser real, como realidad objetiva independiente de nuestra razón, y con anterioridad a nuestra concepción, no es ni puede ser otra cosa más que la extensión real de los cuerpos.

5º Resumiendo ahora la doctrina expuesta, y deduciendo sus consecuencias y aplicaciones podremos decir,

a) Que el espacio particular, por ejemplo, el espacio de esta sala, no es otra cosa que las dimensiones o extensión de los cuerpos en ella contenidos.

b) Que lo que llamamos espacio universal, considerado objetivamente y en lo que tiene de real, se identifica con las dimensiones de todos los cuerpos que componen el mundo material, a las cuales la abstracción del entendimiento comunica la unidad o universalidad que presenta el concepto del espacio universal. Si de este espacio universal removemos por medio de la razón todo límite, resulta el concepto de espacio infinito.

c) Que el espacio imaginario e indefinido, es decir, el espacio que la imaginación representa más allá de los términos reales del mundo, o anterior a la creación de éste, es el resultado de los esfuerzos de la imaginación para seguir los procedimientos de abstracción y generalización del entendimiento; y por consiguiente, una ilusión de la fantasía, sin ninguna realidad objetiva.

d) Que donde no hay cuerpo no hay espacio realmente, y que lo que llamamos distancia no es más que la interposición de un cuerpo con determinadas dimensiones.

e) De donde se infiere que desapareciendo el cuerpo interpuesto entre dos o más superficies, desaparecería necesariamente la distancia real entre las mismas, y por consiguiente, que no es posible la existencia de un espacio vacío, sea grande o pequeño, coacervado o diseminado.

f) Luego considerado el espacio por parte de su concepto formal y propio, *formaliter*, es decir, con exclusión de la extensión real, y por parte de lo que se añade a ésta, carece de realidad objetiva, y es nada en sí mismo; pues lo

que añade a la extensión real el espacio, no es más que un modo o grado de abstracción.

Capítulo 9

Las leyes de la Naturaleza

El mundo, como efecto que es de una inteligencia infinita, hállase sometido a leyes determinadas que contienen la razón suficiente de la uniformidad de los fenómenos que en él se realizan, leyes que al propio tiempo sirven de criterio a posteriori para reconocer las manifestaciones extraordinarias o preternaturales del poder de Dios y su independencia del mundo.

9.1. Noción y existencia de las leyes de la naturaleza.

Observaciones previas.

1ª La naturaleza significa aquí el conjunto de las substancias creadas, según que poseen las fuerzas y propiedades necesarias para los diversos fenómenos que constituyen el orden armónico y general del mundo.

2ª Ley de la naturaleza es la determinación constante de las causas creadas a producir ciertos y determinados efectos en circunstancias y condiciones semejantes y determinadas. Así, por ejemplo, decimos que el agua, según las leyes de la naturaleza, busca y adquiere el equilibrio constantemente, si no lo estorba alguna fuerza extraña.

3ª La constancia y uniformidad de las leyes naturales, da origen y contiene la razón suficiente de lo que se llama orden de la naturaleza, que no es otra cosa que la subordinación de los efectos a sus causas con relación a los fines particulares de cada una, los cuales, tomados en conjunto y como medios para la existencia y conservación del mundo, constituyen el orden universal. Considerados los fenómenos y efectos por parte de su enlace y

sucesión constante, como la sucesión de la vida de la infancia respecto de la vida embrionaria, constituyen lo que se llama curso de la naturaleza.

Estas nociones hacen casi innecesario hablar de la existencia de las leyes de la naturaleza, porque ésta es una de aquellas verdades que la experiencia y la observación demuestran con toda evidencia.

Vemos, en efecto, que las substancias y causas naturales obran del mismo modo y producen los mismos fenómenos, en circunstancias y condiciones idénticas o análogas. La sucesión constante de las estaciones, de los años, de los días y las noches; los movimientos ordenados y proporcionales de los astros; el modo con que las plantas y los animales nacen, se nutren, crecen y mueren; la caída de la piedra abandonada a sí misma en el aire; las hojas, flores y frutos que producen constantemente los vegetales, en relación con las familias, géneros y especies a que pertenecen; los órganos, instintos y vida de los animales según sus géneros y especies, con otros mil ejemplos que pudieran citarse, no permiten dudar que la producción de los efectos y fenómenos varios de la naturaleza, se realiza con sujeción a leyes constantes y fijas, al par que demuestran que estas leyes son la obra de una inteligencia superior al mundo, la cual por medio de ellas realiza el orden universal y armónico.

Otra prueba convincente de esta verdad, es la existencia misma de las ciencias físicas, que no podrían existir ni concebirse siquiera, si los fenómenos de la naturaleza no estuvieran relacionados con leyes constantes y fijas, únicas que hacen posibles los experimentos científicos y la inducción racional en que se apoyan estas ciencias.

Lo mismo puede aplicarse a la previsión del hombre en la infinita variedad de sucesos que rodean su vida. Porque la previsión carece de sentido y es imposible, si no existen leyes constantes sobre las cuales pueda fundarse la presciencia de los sucesos futuros.

Lo que se acaba de decir se refiere directamente a las leyes que pudiéramos llamar particulares de la naturaleza, o sea a las que rigen las varias clases de seres que ésta encierra. Empero, además de éstas, existen otras de un orden superior, que pudieran apellidarse leyes generales, leyes cósmicas, y mejor leyes de la Providencia divina ordinaria, en atención a que expresan el plan general del gobierno divino respecto del mundo, de manera que las leyes físicas particulares pueden y deben considerarse como aplicaciones y derivaciones de esas leyes cósmicas o providenciales, expresión y manifestación directa de la voluntad divina en el gobierno del mundo.

A esta clase de leyes cósmicas y ordinarias de la Providencia divina pertenecen,

a) La ley de la utilidad, contenida y expresada en el apotegma: *Natura nihil facit frustra*; la naturaleza nada produce o hace en vano: ley que los

descubrimientos de los físicos y naturalistas se encargan de corroborar y probar a posteriori, y que tiene su fundamento *a priori* también en el concepto de la sabiduría divina.

b) La ley de la continuidad, mencionada ya en las obras atribuidas a san Dionisio, y que santo Tomás expresa diciendo que *supremum infimi attingit infimum supremi*; lo cual no quiere decir otra cosa sino que los seres que componen el mundo, forman una escala ordenada bajo el punto de vista de su perfección relativa. Entre el mineral y el animal está la planta, inferior a éste y superior al primero: entre el vegetal y el hombre está el animal, cuya naturaleza propia tiene una perfección relativa media entre las dos, y así de los demás seres. Pero esta gradación en la escala de los seres, no excluye la distinción esencial entre los mismos, y nada tiene de común con esa evolución transformativa e indefinida de un tipo único, que Lamark, Darwin y la escuela positivista defienden, y que conduce directa y necesariamente al materialismo. Los modernos suelen expresar esta ley diciendo que la naturaleza no hace saltos, adoptando la fórmula de Leibnitz: *natura no facit saltus.*

c) La ley del medio ordinario, que consiste en que Dios, por lo regular, no hace inmediatamente por sí mismo las cosas que pueden hacerse por medio de las causas segundas.

d) La ley de unidad, cuyo sentido y realidad se expuso arriba al hablar del mundo en general.

e) La ley de constancia, la cual abraza dos extremos, a saber: 1º que las leyes del mundo y el orden de la naturaleza resultante de las mismas no se cambian o mudan en otras; 2º que el curso de la naturaleza y la aplicación o ejercicio de estas leyes, son de tal manera constantes que, o nunca, o rarísima vez se suspenden.

9.2. Efectos superiores a las leyes naturales o posibilidad del milagro.

La demostración de la posibilidad de los milagros, no puede ser verdaderamente científica, sino a condición de poseer precisamente la noción filosófica del mismo y de sus condiciones características y esenciales. Vamos a exponer esta noción y estas condiciones, condensándolas en las siguientes reflexiones:

1ª El milagro, considerado etimológicamente o por parte del origen del nombre, es lo mismo que *res mirabilis*, efecto o fenómeno que causa admiración. La causa general de la admiración es la percepción de un fenómeno que, o se verifica raras veces, o sólo se verifica en condiciones especiales, y

cuya causa se ignora. De aquí resulta que una cosa puede ser extraordinaria y maravillosa respecto de un sujeto que ignora la causa, y no respecto de otro que la conozca, como sucede con el eclipse del sol respecto del ignorante y del hombre de ciencia. Luego la admiración producida por un fenómeno extraordinario o maravilloso puede proceder, o de ignorancia meramente subjetiva, es decir, por defecto de ciencia posible naturalmente al sujeto, o de ignorancia objetiva, es decir, porque la causa del fenómeno excede la comprensión científica y las fuerzas de la razón humana. Y aquí se descubre ya uno de los caracteres fundamentales del milagro considerado en sí mismo y *quoad rem significatam*. Para que un fenómeno sea maravilloso, o si se quiere, milagroso, en sentido puramente etimológico, basta que su causa sea oculta a la generalidad de los hombres y en virtud de ignorancia evitable; pero para que sea milagroso, en el sentido propio y filosófico de la palabra, es necesario que su causa sea oculta por su misma naturaleza, y por consiguiente, respecto de todos los hombres, cuya razón no puede comprender la esencia y atributos de esta causa.

2ª Esto quiere decir que el milagro tiene una relación necesaria con la esencia y el poder de Dios, única esencia que en razón de su potencia infinita puede producir fenómenos independientes de las leyes de la naturaleza y superiores a la virtud de las causas creadas. Y aquí encontramos otro de los caracteres propios del milagro, a saber, que sea un efecto procedente de Dios como de su única causa suficiente y eficiente, y como agente cuya eficacia y actividad dista infinitamente de la eficacia y actividad de las causas y leyes que obran y se revelan en la naturaleza. «*Aquellas cosas se deben decir milagros propia y absolutamente*», dice santo Tomás, «*que son hechas por virtud divina fuera del orden que en las cosas se guarda comúnmente*»: «*Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus.*»

3ª Las últimas palabras del pasaje que se acaba de citar, indican que para que un efecto se apellide con propiedad milagroso, no basta que sólo Dios pueda producirlo con su virtud infinita, sino que es preciso además que esta producción sea excepcional y extraordinaria con relación al curso general de la naturaleza, o lo que es lo mismo, que no entre en el cuadro de los medios ordinarios empleados por la Providencia divina para la conservación y gobierno general del mundo. Por esta razón, la creación del alma racional cuando el cuerpo se halla convenientemente organizado y dispuesto para su recepción, no constituye ni se llama milagro, por más que su causa sea oculta *simpliciter*, puesto que es el mismo Dios, y por más que exija una virtud infinita y superior a las fuerzas de la naturaleza.

4ª De lo dicho hasta aquí podemos deducir la siguiente definición del milagro: un efecto extraordinario producido por sola virtud divina, según que

ésta es superior a las fuerzas de la naturaleza creada, y según que es capaz de obrar sin sujección a sus leyes ordinarias. Cuando se dice por sola virtud divina, no se excluye el concurso de las causas segundas, de las cuales se vale en ocasiones Dios, como de instrumentos y medios para la realización de los milagros. Se añade en la definición según que ésta es superior a las fuerzas de la naturaleza, porque entre los efectos o fenómenos milagrosos puede haber algunos que, aunque considerados *secundum se* y con abstracción del modo y circunstancias, no exceden las fuerzas de la naturaleza, las exceden atendidas las circunstancias y condiciones de su producción. Para mejor inteligencia de esto

5ª Conviene distinguir y señalar con santo Tomás tres clases o grados de milagros. «*Tienen el primer y sumo grado entre estos*», dice el santo Doctor, «*aquellas cosas cuya realización de tal manera pertenece a Dios, que en ningún caso puede proceder de las fuerzas de la naturaleza, como es la existencia simultánea de dos cuerpos en el mismo lugar*», o sea la penetración de los cuerpos. Estos milagros suelen llamarse también milagros *quoad substantiam facti*, o *quantum ad id quod fit*. Constituyen el segundo grado de los milagros aquellos efectos que no exceden las fuerzas de la naturaleza, absolutamente hablando, pero sí las exceden con relación al sujeto en el cual se realiza el fenómeno milagroso. Así, por ejemplo, el comunicar la vida y la vista a un individuo humano no excede, en absoluto, las fuerzas ni las leyes ordinarias de la naturaleza; pero el comunicar la vista a un ciego de nacimiento por efecto substancial del órgano, y la vida a un hombre cuyo cuerpo se halle en putrefacción, excede las fuerzas de la naturaleza. Estos pueden denominarse milagros *quoad subjectum*. Finalmente, el tercer grado de milagros es cuando Dios hace lo que suele hacer también la naturaleza, pero sin hacer uso de los medios por esta empleados al efecto, «*como sucede cuando uno es curado por virtud divina de una fiebre, capaz de ser curada por las fuerzas de la naturaleza*». Esta tercera clase de milagros constituye lo que pudiéramos apellidar milagros *quoad modum*, en atención a que se trata de cosas que no exceden las fuerzas de la naturaleza, ni *absolute*, ni atendida la condición o estado del sujeto, sino solamente en cuanto al modo o circunstancias con que se realizan, como sería el librar repentinamente de la fiebre por medio de un simple mandato.

6ª Esta clasificación de los milagros, aparte de su importancia especulativa y científica, es muy trascendental bajo el punto de vista de la cognoscibilidad *quoad nos* de los milagros, si es lícito hablar así; porque cuando el fenómeno maravilloso y extraordinario se halla más distante de las fuerzas de la naturaleza, tanto es más fácil para nosotros reconocer en él los caracteres propios del milagro propiamente dicho. Dada la penetración de los cuerpos, y dada la curación repentina de una enfermedad sin aplicación de los reme-

dios originarios, con mayor seguridad calificaremos de operación milagrosa la primera que la segunda. Sin negar, pues, que en las tres clases dichas se salva y encuentra la naturaleza verdadera del milagro, es preciso reconocer a la vez que, en general, el criterio de los segundos es más difícil que el de los primeros, y el de los terceros más que el de los segundos.

7ª Y esto nos conduce a una última observación que no debe perderse de vista en esta materia, y es que no debe confundirse ni identificarse la posibilidad del milagro con la existencia o realidad del mismo en este o aquel caso particular. Que son posibles los milagros, y también que son verdaderamente tales ciertos hechos contenidos en la Escritura en razón a su naturaleza, circunstancias y modo en que se realizaron, son cosas que ningún hombre sensato y libre de preocupaciones puede poner en duda. Pero esto no quita que cuando se trata del fenómeno A o B se proceda con suma prudencia y cautela, antes de afirmar resueltamente que es un verdadero milagro. En esta materia la excesiva credulidad y la precipitación en calificar de milagrosos los fenómenos, por extraordinarios y maravillosos que aparezcan a primera vista, son tan peligrosas y tan contrarias a la religión y a la ciencia, como el escepticismo absoluto y una afectada incredulidad, que es una verdadera debilidad de espíritu, por más que el vulgo y la vanidad la miren como el carácter de los espíritus fuertes.

8ª El milagro, así como es la obra de la omnipotencia divina y una especie de revelación de Dios obrando como ser transcendental, superior e independiente de la naturaleza creada, así es también la obra de una sabiduría infinita y de una inteligencia suprema. Bajo el primer punto de vista, corresponde al milagro el criterio interno, que no es otro que su misma superioridad y trascendencia sobre las fuerzas y leyes de la naturaleza. Bajo este segundo punto de vista, corresponde al milagro un criterio que podemos llamar externo, y es la relación del mismo con un fin en armonía con la inteligencia infinita y con los atributos morales de Dios. El fin u objeto del milagro es la manifestación de la gloria de Dios como autor y objeto del orden sobrenatural y revelado, por manera que todo milagro verdadero tiende por su naturaleza a fundar, manifestar, propagar, o testificar la verdad divina y revelada. De aquí es que toda obra extraordinaria, siquiera aparezca prodigiosa, que envuelve en sí misma o en su objeto alguna afirmación incompatible con la verdad revelada, no es ni puede ser verdadero milagro.

La revelación sobrenatural tiene dos formas fundamentales y paralelas: una interna, relacionada directa e inmediatamente con el espíritu, y es la inspiración que forma los profetas, los apóstoles y los escritores sagrados; y otra externa, relacionada directa e inmediatamente con la naturaleza, que son los milagros.

Tesis: Los milagros son posibles con posibilidad interna y externa.

Aunque las reflexiones que se acaban de exponer son suficientes para que todo hombre de buena fe reconozca que la existencia de los milagros no envuelve contradicción o repugnancia de ninguna especie, no estará por demás demostrar esta tesis.

1º Por parte de la imposibilidad interna:

a) Las fuerzas y eficacia de la naturaleza son necesariamente finitas, como finitos son los seres todos cuya colección o conjunto constituye lo que llamamos naturaleza. Por el contrario, la fuerza o eficacia de Dios es infinita, y como infinita no se agota con la producción de un efecto finito, sino que puede producir otros más y más perfectos indefinidamente. Decir, pues, que la existencia del milagro envuelve repugnancia interna, es lo mismo que decir, que la causalidad y el poder de Dios son finitos, y que no pudo producir un mundo más perfecto que el actual, o que encerrara en su seno algún ser más perfecto que los actuales.

b) Además, so pena de destruir la idea racional de Dios, de su omnipotencia y de su libertad, nadie puede negar que Dios pudo, o no crear este mundo, o crear otro menos perfecto y con menos seres que este, o señalar al actual otro orden, otras leyes, otras disposiciones y relaciones entre sus partes; porque si depende de su libre voluntad en cuanto a la existencia, a fortiori dependerá de la misma en cuanto a recibir otras leyes, otra disposición y relaciones diferentes de las actuales. Y esto demuestra a la vez que,

2º No hay imposibilidad o repugnancia externa.

a) Porque Dios, en tanto se dice omnipotente, porque puede producir o dar la existencia física a todo lo que no implica contradicción. Luego si Dios puede producir otros mundos y pudo dar al actual otras leyes, otra disposición y otras fuerzas, como se demuestra por el poder infinito que posee en relación con la imitabilidad infinita de su esencia, claro es que puede con más razón producir efectos o fenómenos superiores e independientes de las leyes y fuerzas que puso en el mundo actual.

b) Por otra parte, así como Dios excede *in infinitum* como ser o esencia el ser de las cosas finitas que de él reciben su ser, así también excede *in infinitum* las cosas creadas consideradas en cuanto causas o fuerzas activas, siendo indudable que la perfección de causalidad y de eficiencia se halla en relación con la perfección de la esencia, la cual le sirve de base y es su razón suficiente. Luego su facultad de acción no solamente es independiente de las causas segundas, sino esencial y necesariamente superior a la facultad de éstas, pues Dios, como dice santo Tomás, «*no está sujeto al orden de las causas segundas, sino que este orden está sujeto a él, de quien procede, no*

por necesidad de naturaleza, sino por el albedrío de la voluntad.»

Objeciones

La mayor parte de las objeciones presentadas por los racionalistas de todo género contra los milagros, son relativas a la existencia y criterio de los mismos, más bien que a su posibilidad y noción, contra las cuales apenas militan más que las tres siguientes, aunque presentadas bajo diferentes formas por las varias escuelas racionalistas.

Obj. 1ª Las leyes de la naturaleza son decretos de Dios, los cuales proceden de la misma esencia divina: luego la producción y realización de alguna cosa contraria a estas leyes, implica contradicción e imposibilidad absoluta.

Resp. Esta objeción, que los filósofos materialistas y ateos del pasado siglo, así como los positivistas del nuestro, han tomado del panteísta Espinosa, está fundada en un falso concepto del ser divino, como toda objeción panteísta. En primer lugar, las leyes de la naturaleza no son los decretos de Dios, como actos subjetivos de Dios, sino más bien el término y el efecto de estos decretos. En segundo lugar, estos decretos, aunque proceden de la esencia divina y hasta se identifican *a parte rei* con ella, no proceden de ella necesariamente, sino mediante la voluntad libre, la cual de tal manera eligió el mundo actual y las leyes actuales, que podía elegir otro mundo y otras leyes. Por otra parte, al decretar estas leyes, las decretó como leyes del mundo y de los seres que había determinado crear, y no como leyes de sí mismo o que limitaran su poder.

Obj. 2ª La virtud con que obra la naturaleza al producir sus efectos, es una virtud divina, y por consiguiente infinita: luego su eficacia alcanza y es suficiente para la producción de toda clase de fenómenos.

Resp. Esta objeción, propia, como la anterior, del racionalismo panteísta, se reduce a una afirmación gratuita, como la mayor parte de las afirmaciones panteístas. Para desvanecerla, basta tener presente que si la virtud o eficacia activa de la naturaleza se llama divina, no es porque sea idéntica con la virtud existente en Dios; no es divina por modo de identidad, *per identitatem*; no es divina en el sentido de que las fuerzas activas de la naturaleza sean las fuerzas y el poder que corresponden a la esencia divina y que existen en Dios como ser personal, diferente, esencial y substancialmente de la naturaleza, sino en el sentido de que las fuerzas con que obra la naturaleza y que se revelan en esta, proceden de Dios como de su causa primera eficiente, a la manera que podemos decir que la naturaleza es divina, en cuanto es un efecto de Dios.

Obj. 3ª Las leyes y fuerzas de la naturaleza se hallan en relación con las esencias de las cosas; es así que estas son inmutables y absolutamente necesarias: luego también lo son las leyes naturales, y por consiguiente no

pueden ser suspendidas por los milagros, los cuales envuelven derogación y mutación de estas leyes.

Resp. 1º Las leyes de la naturaleza se hallan en relación con las esencias de las cosas negativamente, es decir, en cuanto que no contienen nada incompatible con estas esencias, pero no en sentido positivo, o sea por identificación, ni siquiera conexión necesaria con estas esencias. La esencia de los cuerpos no desaparecería aunque las materias o moléculas ponderables o imponderables de que consta el cuerpo A o B, verificaran su reunión y combinación con sujeción a otras leyes distintas de las actuales. Sin destruir la esencia propia de los planetas, podrían estos estar sujetos a leyes diferentes de las actuales por parte de la dirección, magnitud de la órbita, y velocidad del movimiento. Las leyes, pues, actuales de la naturaleza se hallan en armonía y relación con las esencias de las cosas, en el sentido de que estas esencias tienen capacidad o aptitud para ser regidas por estas leyes, pero no en el sentido de que exijan necesariamente estas leyes, o que su existencia sea incompatible con otras leyes, con otro orden o disposición, ni con otras relaciones entre sí. Cuando de un pedazo de mármol se hace una estatua, esta se halla en relación con la esencia del mármol, y hasta puede decirse que procede de ella, en cuanto que este mármol envuelve capacidad o aptitud esencial y necesaria para convertirse en estatua; pero si en lugar de una estatua se hace una mesa con este mármol, no por eso desaparece ni se muda su esencia.

Resp. 2º También es inexacto que el milagro envuelva violación, ni menos mutación de las leyes naturales. Toda criatura, como tal y por el solo hecho de serlo, tiene una dependencia esencial de Dios como autor de la naturaleza. En virtud de esta dependencia transcendental embebida en la misma esencia de la criatura, hay en ésta una potencia que santo Tomás llama con razón obedencial, que no es otra cosa que la capacidad radical y primitiva para recibir de Dios cualquiera mutación o modificación que no envuelva contradicción con su esencia. De donde se infiere, que cuando Dios produce en la criatura alguna mutación o fenómeno a cuya producción no alcanzan las fuerzas de la naturaleza, no viola las leyes de esta, sino que produce lo que estas no pueden producir, obra sobre la naturaleza, y no contra la naturaleza, la cual tiene aptitud o potencia obedencial para recibir la operación divina [1] . Esto sin contar que no hay violación propia de la ley por parte del que no está sujeto a ella, como no lo está Dios respecto de las leyes del mundo creado libremente por él.

[1]«*Res est in potentia*», dice santo Tomás, «*ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes; unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest. Et ista vocatur potentia obedentiae.*» QQ. Disp. de Potent., cuest. 6ª, art. I.

Todavía es menos exacto, si cabe, decir que el milagro envuelve mutación de las leyes naturales. Las leyes de la naturaleza no se mudan por los milagros sino que permanecen las mismas antes, después y mientras éstos tienen lugar. Lo que hay es que Dios hace o produce por sí mismo en el instante A, lo que la naturaleza no hubiera hecho ni podido hacer con sus fuerzas propias. No hay, pues, en el milagro mutación o cambio de las leyes naturales, sino, o producción de un fenómeno fuera de su esfera, o cuando más, suspensión temporal de alguna de estas leyes.

9.3. El magnetismo contemporáneo y el espiritismo.

En atención a la importancia excepcional que en nuestros días ha llegado a adquirir el magnetismo, principalmente en sus manifestaciones espiritistas, no es posible pasar en silencio esta cuestión, y es preciso examinar y discutir, siquiera sea con brevedad, sus fenómenos principales y manifestaciones múltiples, toda vez que la incredulidad sistemática de nuestro siglo, toma ocasión de estos fenómenos, unas veces para atacar la doctrina revelada, y otras para negar o poner en duda la existencia de los milagros.

9.3.1. Idea, clasificación y fenómenos del magnetismo.

1ª Idea del magnetismo.

Entendemos aquí por magnetismo, el conjunto de fenómenos extraordinarios que bajo el nombre de manifestaciones magnéticas y espiritistas se realizan principalmente en el hombre, aplicando al efecto varios medios, ya físicos y materiales, ya morales y espirituales. Aunque algunos de estos fenómenos se realizan en otros seres, como los movimientos de algunos cuerpos, es lo cierto que la mayor parte y los más principales tienen lugar en el hombre, o con relación al hombre, y en este sentido decimos que se realizan principalmente en el hombre.

Los procedimientos y medios empleados para la producción de los fenómenos del magnetismo, son muy varios y diferentes, según las escuelas y magnetizadores. Al paso que Mesmer, que puede considerarse como el padre del magnetismo, se servía de varitas de hierro, Puysegur, Faria y otros empleaban y emplean los tratamientos o pases de manos, y los mandatos. Otros dicen que basta la voluntad y la fe en la eficacia del magnetismo. Quien se contenta

con la sola voluntad, con tal que sea enérgica, y Dupotet hasta afirma que no es necesaria la fe, ni en el magnetizante, ni en el magnetizado.

2º División del magnetismo.

A tres puede reducirse las especies de magnetismo, que son el vulgar, el transcendental y el hipnótico.

a) El magnetismo vulgar u ordinario es el que emplea medios materiales y sensibles, cuales son los tocamientos o pases de manos, los gestos, fijeza en la mirada, insuflaciones, &c. Sus manifestaciones principales son la rotación de las mesas, movimientos mecánicos de los cuerpos, pandiculaciones y movimientos de los miembros, el sonambulismo, el sueño magnético, la transposición de los sentidos con otros por este estilo.

b) Transcendental llamamos aquí el magnetismo que se refiere al comercio o comunicación con seres espirituales e invisibles, y se practica principalmente en la evocación de los espíritus, o seres invisibles, ya sean estos los ángeles buenos, o los demonios, o las almas de hombres difuntos. En resumen; el magnetismo transcendental abraza los fenómenos que se realizan en la evocación y por la evocación de los espíritus, y es el que constituye lo que conocemos hoy bajo el nombre de espiritismo.

c) El magnetismo hipnótico apenas se distingue del vulgar, sino en que determina los fenómenos magnéticos por medio de la fijeza de la vista sobre objetos luminosos o brillantes, sin necesidad de emplear los tocamientos, pases y demás medios de que hace uso el magnetismo vulgar.

3º Clasificación de los fenómenos magnéticos.

No permitiendo la variedad y multiplicidad casi infinita de los fenómenos atribuidos al magnetismo, hacer una enumeración completa de los mismos, las reduciremos a cuatro clases, que son:

A) Fenómenos mecánicos, cuales son la rotación de mesas, los movimientos varios y hasta locales del cuerpo humano y de sus miembros, la elevación y traslación de mesas, sillas u otros muebles, los golpes de martillo [2] , suspen-

[2]Son casi innumerables los fenómenos de este género producidos por el magnetismo, tanto vulgar, como espiritista o transcendental. En el primero, el magnetizado sigue al magnetizador por todas partes, y hasta ejecuta movimientos idénticos a los que ejecuta el magnetizador, aunque se hallen en habitaciones distintas y separadas. El magnetizado, según Pigeaire, se inclina a derecha e izquierda, hacia delante, o hacia atrás, siguiendo y ejecutando como un autómata los movimientos que el magnetizante imprime a una moneda o una varita de hierro que tiene en la mano a cierta distancia de la persona magnetizada. El doctor Ricard refiere que la esposa de Mr. Pourrat, de Grenoble, habiendo

sión de cuerpos, bailes y danzas de muebles con otros fenómenos análogos.

B) Fenómenos fisiológicos, a los que pueden reducirse la contracción y dilatación de la pupila, las convulsiones y temblor de los miembros y de los nervios, el sueño magnético, la debilitación o aumento de la sensibilidad, el sonambulismo lúcido, la transposición de los sentidos, como la visión o audición por el occipucio, por medio del epigastrio, &c.

C) Fenómenos de conocimiento, entre los cuales se cuentan conocer intuitivamente las enfermedades, su asiento o, sus remedios, sus crisis y duración; conocer las cosas ocultas y que se verifican en lugares distantes; ver los objetos, interponiendo cuerpos opacos entre estos y los ojos; conocer y predecir las cosas futuras, no solamente las que dependen de causas naturales y necesarias, sino también las que dependen de la voluntad libre del hombre; formar raciocinios y discursos científicos sobre materias y ciencias que no se han estudiado, y finalmente, hablar lenguas desconocidas o que no se aprendieron [3].

---

sido magnetizada, se elevó en el aire desde el lecho en que yacía con gran asombro de los circunstantes. Por lo que hace al espiritismo, bastará citar los siguientes hechos aducidos por Bizouard en su obra *Des Rapports de l'homme avec le Demon*, obra notable por más de un concepto, si bien su autor revela excesiva credulidad, en nuestra opinión, con respecto a algunos hechos particulares. He aquí sus palabras: «*Le courrier des Etats-Unis du 18 juin 1852 contient une lettre datée de Saint-Louis, dans laquelle on raconte que les demoiselles Fox ont comparu dans l'amphithéatre de l'Ecole de médicine de l'université de Missouri devant cinq á six cent personnes. La réunión était présidée par un ancient maire de la ville opposé á la doctrine nouvelle. Ces demoiselles furent placées sur la table de dissection, de maniére à ce que e moindre de leurs mouvements ne put echaper à personne. L'assemblée muette dans son attente les comtemplait. Un dialogue par oui et non s'est alors etabli entre le doyen de la faculté et les esprits qui ont répondu fort á propos aux questions scientifiques par de légers coups de marteau... Les demoiselles Fox étant isolées ensuite sur de tabourets de verre, les bruits ont continué, et on á vu que le galvanisme et le magnetisme terrestre n'y etait pour rien. M. le doyen, vieux materialiste, a declaré qu'il croyait à la présence des esprits. Un pasteur potestant, M. Hammond, raconte ce qu'il a vu chez les demoiselles Fox. A peine assis, on entendit des bruits qui augmentèrent de rapidité, et d'intensité, jusqu' à ce que la salle entière fut agitée d'un tremblement... Ayant tous les mains posées sur la table, celle-ci s'eleva en l'air; voulant la retenir, elle s'echappa, et fut transportée à une distance de six pieds. Il n'y avait ni fil, ni corde pour la trainer: la table revint. La famille Fox entonna le chant des esprits, et cette table battait la mesure; une main transparente se présenta dévant le visage du pasteur, une main tres-froide, s'appliqua sur son visage; il sentit plusieurs coups sur la genou gauche, et les epaules, sa chaise fut entrainée avec lui. Un morceau du carton parcourunt la chambre en tous sens... un sopha dansa violemment, &c.*» Bizouard, op. cit., t. VI, págs. 147 y 148.

[3]La existencia y realidad de estos fenómenos no puede ponerse en duda racionalmente, so pena de abrir la puerta al escepticismo histórico. El que quiera convencerse de ello, lea la obra citada de Bizouard, en donde hallará consignados estos hechos con todas las circunstancias y condiciones de autenticidad. A causa de la concisión que pide este compendio, transcribimos solamente los siguientes pasajes: «*Dans la longue maladie de la dame Comet,*

D) Fenómenos transcendentales o supra-sensibles, a cuya clase pertenecen: 1º varios de los fenómenos ya enumerados cuando o según que traen su origen de la evocación de los espíritus; 2º algunos especiales y propios del comercio con los espíritus, como son recibir respuestas por palabra, por golpes u otras señales convencionales a las preguntas; disertar acerca de las ciencias, artes y religión; revelar el estado de las almas humanas después de la muerte; hablar en nombre del espíritu o alma de este o aquel hombre ya difunto, y hasta escribir páginas enteras sobre las materias que se les consultan.

Excusado es añadir que aquí es donde se verifican la mayor parte de los fenómenos relativos al conocimiento de las cosas ausentes y ocultas, a la presciencia de las cosas futuras, apariciones de rostros, manos y otros fantasmas.

La evocación de los espíritus y los fenómenos a que da origen, suele realizarse con el concurso de lo que los espíritistas llaman *medium*; y son ciertos hombres que poseen la facultad o facilidad de comunicar habitualmente con los espíritus. Los espiritistas afirman que estos *mediums* reciben esta facultad de repente y sin que ellos tuvieran conocimiento previo de su posesión. Lo que sí es cierto es que se manifiesta en toda clase de personas, varones o hembras, adultos o niños, creyentes o incrédulos, contándose entre ellos, ministros de diferentes religiones, y hasta un magistrado de un tribunal supremo.

Los que se dedican al estudio y práctica del espiritismo distinguen y señalan varios géneros de *mediums*, describiendo a la vez sus diferencias, oficios, condiciones y grados de desarrollo. Nosotros nos limitaremos a indicar las tres clases principales que son: 1º aquellos que conversan con los espíritus por medio de golpes, cuyo número designa y corresponde a las letras del alfabeto; 2º aquellos cuyo cuerpo o miembros sirven de instrumento para la comunicación con los espíritus, los cuales contestan a las preguntas que se

---

rapportée par le docteur Teste, celle-ci prédit qu'elle aura le 7 decembre de 1839 un point de côte. Sans avoir nul égard á ses régles, elle prescrivit une saignée de vingt onces. Le 7, en effet, vive douleur au cte gauche... Les extases, la catalepsie, la marche de la fluxion, tout est annoncé, et la delivrance prédite pour la mercredi 18 Decembre, eut lieu la jour dit.» Bizouard. op. cit., t. V, pág. 23. «*Madame Perier déjá citée, voyait les plaies qui allaient se fermer, celles qui se formeraient de tel et tel côte; elle voyait sa fistule se guerir, une nouvelle poche d'humeurs se former, montrait la place qu'elle occupait, &c.*». Ibid., pág. 34. «*Voir á travers les corps opaques, jouer aux cartes les yeux bandées, lire dans un livre fermé ou lire une lettre plieé dans la poche, &c., sont des faits, si connus que bientot les plus ignorants en magnétisme ne les nieront plus. En présence de soixante personnes, le docteur Ricard met Calixte en somnambulisme chez M. Frapart. Calixte étant endormi les sceptiques de la societé lui placent sur les yeux un de ces bandeaux qui ne laissent pas d'espoir á la supercherie. Mais Calixte fait plusieurs partiés de cartes avec tous ceux qui se présentent; ces cartes avait eté achetées et apportées par les assistants, cependant le somnambule qui joue avec une rapidité incroyable, gagne constantment, parce qu'il connait le jeu de son adversaire.*» Ibid., pág. 44.

les hacen, o bien por medio de movimientos espasmódicos de la cabeza, de los pies, de los dedos, &c., o bien el brazo del *medium*, después de adquirir una rigidez tetánica, y puesta una pluma o lápiz entre los dedos, sirve de instrumento pasivo a los espíritus para escribir o revelar lo que quieren; 3º lo que los ingleses llaman *speaking medium*, que vienen a ser una especie de pitonisas, que con voz diferente de la natural o propia, pronuncian las palabras que los espíritus les ponen en la boca, ya sea en el estado de sueño o en el de vigilia.

9.3.2. Opiniones y teorías acerca de los fenómenos magnéticos.

Muchas y muy diferentes son las teorías adoptadas por filósofos, teólogos y médicos para dar razón de la variedad de fenómenos magnéticos arriba indicados. Pueden, sin embargo, reducirse a cinco fundamentales y principales, que son:

1ª La negación de los fenómenos o sea la hipótesis negativa, que consiste en negar la realidad y autenticidad de los fenómenos magnéticos, atribuidos por los partidarios de esta teoría a la colusión, fraudes, prestidigitación y astucia de los magnetizadores y magnetizados. Algunos teólogos y no pocos médicos, entre ellos Delebreyne, pretendieron explicar los fenómenos del magnetismo por este medio.

2ª La teoría de los fluidos, según la cual los fenómenos del magnetismo no son más que manifestaciones y efectos de cierto fluido apellidado generalmente magnético, sin perjuicio de aplicarle otras denominaciones especiales, en relación con la opinión adoptada acerca de su naturaleza y de sus formas posibles. Así es que para unos, el fluido magnético coincide con el fuego o éter que, al penetrar las substancias, reviste las propiedades y formas propias de cada una, pasando a ser fluido mineral en los cuerpos minerales, fluido nervioso en los animales y en el hombre, &c. Para otros, el fluido magnético es el calórico, el cual a su vez es una forma del fluido nervioso. Hay quien opina que es lumínico o fluido luminoso, origen y base primordial de todos los imponderables. Para algunos, en fin, el fluido magnético, es una substancia universal, dotada de luz, de calor y hasta de inteligencia, y por consiguiente el mismo Dios, el cual no es otra cosa que el sol [4] . Y así no es extraño que

[4]Esta es una de tantas manifestaciones del panteísmo que viene a ser como la forma general de la filosofía moderna, rebelada contra la Iglesia y la verdad divina; filosofía que, según se ve por la muestra, pretende realizar el progreso de la humanidad renovando los antiguos errores, sin excluir el fetichismo. «*Existe una substancia universal*», escribe Gentil, «*que es luz, calor, inteligencia: Dios es esta substancia. La luz y el calor que llevan*

por medio del fluido magnético pueda el hombre conocer las cosas ocultas y futuras.

3ª La teoría del alma o el animismo, la cual pertenece a los que opinan que los fenómenos del magnetismo son el efecto de ciertas fuerzas ocultas y latentes del alma racional. Algunos explican la existencia de estas fuerzas latentes en sentido panteísta, identificando el alma del hombre con Dios, substancia universal y alma del mundo. Otros admiten en el alma ciertas vibraciones orgánicas que la ponen en comunicación con los objetos externos, aunque éstos se hallen colocados a grandes distancias [5] . La hipótesis de otros se reduce a una especie de animismo materialista; pues afirman que del alma del hombre se desprende cierta materia sutilísima, denominada *od* o *fluido odilo*, con cuyo auxilio se establece la comunicación entre el alma y los objeto externos. La comunicación recíproca de este *od* que se desprende de los cuerpos y del alma, es la causa y contiene la razón suficiente de todos los fenómenos del magnetismo [6] , sin excluir los que pertenecen al espiritismo.

---

en sí la inteligencia, no pueden menos de emanar del sol: luego el sol es Dios.» Initiat. aux myst. du magn., pág. 55.

[5]Tal es la teoría que Morin expone y defiende en su obra *Comment l'esprit vient aux tables*, en la cual escribe lo siguiente: «*Les actions de l'ame produisant une vibration organique en rapport avec elle-même, la communiquent par contatct à des objects quelconques, que ler rendent la vibration similaire ou l'accord; c'est ce qui constitute le langage des tables. Les même vibrations peuvent se communiquer à distance... de lá les auditions de bruits.*» Pág. 169.

[6]He aquí cómo expone Bizouard esta extraña fase del animismo magnético. «*Este fluido (el od o fluido odilo), se desprende de ciertas substancias y de ciertos lugares, y viene a obrar sobre el sistema nervioso: entre el mundo inorgánico y el organismo humano establece este fluido una simpatía, pero con más facilidad en las personas sensitivas: afectadas éstas de cierto estado nervioso, ejercen una reacción sobre dicho fluido, por medio del que se desprende de su centro nervioso. Produciéndose entonces los fenómenos que la religión considera como sobrenaturales; el od de las personas sensibles, escápase de su cerebro como un dardo, se precipita sobre el od del cerebro de otra persona, uniéndose o combinándose con él. ¿Qué sucede en seguida? El od más poderoso domina el alma de aquél, cuyo od es más débil, se la sujeta magnéticamente, hace ver a esta persona, a pesar de sus repugnancias, todo cuanto quiere, le dicta sus voluntades, sus palabras, &c. Estos golpes débiles o fuertes que se oyen, esas melodías, esos conciertos que resuenan en una habitación, reconocen por causa este fluido odilo que desprenden los nervios enfermos; el sujeto sensitivo, lejos de apercibirse de esto, se espanta y atribuye estos fenómenos a los demonios, mientras que la verdadera causa es su propio od que se combina con las emanaciones universales o terrestres. Esta fuerza obra a lo lejos, lo mismo que de cerca, es la que hace dar vueltas a una mesa, la suspende en el aire, la pasea en él, apaga las bujías, toca el tambor, hiere, mata, incendia, cura, hace conocer muchas lenguas... Es también este od el que crea las apariencias de espectros, unas veces desprendiéndose del cerebro de un enfermo, otras de las partículas de un cadáver para reproducir la imagen del enfermo, o del difunto en un vapor luminoso; unas veces el espectro es objetivo, y hasta temible; otras existe solamente en el cerebro de los espectadores.*» Op. cit., t. VI, pág. 291 y 92.

4ª La teoría de los espíritus, cuyos partidarios defienden que los fenómenos magnéticos son producidos por los espíritus. En esta teoría entran los espiritistas y los espiritualistas, que no deben confundirse. Pertenecen a la primera clase los que, renovando en todo o en parte las doctrinas de Pitágoras, Platón y Orígenes, suponen que las almas humanas estás sujetas a una serie de encarnaciones y reencarnaciones sucesivas, morando en diferentes astros y lugares, en relación con los cuerpos más o menos sutiles y perfectos a que se hallan unidas: y estas almas son las que intervienen en la evocación y fenómenos del magnetismo transcendental. Esto es lo que constituye propiamente el espiritismo, o la teoría espiritista; a diferencia de la teoría espiritualista, que atribuye los fenómenos magnéticos a la intervención de los ángeles o de los demonios.

9.3.3. Examen de estas teorías: verdadero origen y causas de los fenómenos magnéticos.

Antes de exponer nuestro juicio acerca del origen, causas y naturaleza de los fenómenos magnéticos, discutiremos con la posible brevedad las cinco teorías expuestas en el párrafo anterior.

a) Desde luego nos parece inadmisible y completamente infundada la teoría de la negación de la realidad de los fenómenos magnéticos. Sin negar que algunas veces haya habido colusión y fraude en esta materia, sería preciso echar por tierra las leyes morales de la vida social y adoptar un escepticismo histórico, tan contrario a la razón como al sentido común, pretender que centenares y millares de hechos, verificados unos en presencia de hombres prevenidos contra su realidad, de médicos, de académicos, de sabios; realizados otros en presencia de multitud de hombres honrados y de personas de todas clases, estados y condiciones; y atestiguados los más por hombres serios, en periódicos, revistas y libros de todo género, no eran más que fraudes o ficciones vanas sin realidad alguna. Sería no solamente imprudente, sino temerario y absurdo negar la autenticidad de hechos que tienen en su apoyo el testimonio de magistrados, obispos, sacerdotes, médicos, profesores, sabios, escritores y hombres de todas clases y condiciones.

En segundo lugar, semejante teoría es hasta peligrosa para la religión y la Iglesia. Porque si es lícito poner en duda la realidad y autenticidad de fenómenos, que tienen en su favor el testimonio presencial e histórico de muchos hombres doctos, serios y de probada veracidad, algunos de los cuales antes de presenciar dichos fenómenos se burlaban de ellos y negaban su realidad; si es lícito, repito, rechazar la autenticidad de semejantes hechos,

¿qué se podría responder al que pusiera en duda la autenticidad humana e histórica de los milagros del Evangelio? La verdad católica y la Iglesia de Cristo no necesitan, ni menos exigen, que se nieguen los hechos que la razón y el criterio histórico abonan; porque la Iglesia católica vive de la verdad y se alimenta con la verdad, con la cual, por consiguiente, jamás se pone en contradicción.

b) La teoría de los fluidos es también insuficiente para dar razón de los fenómenos del magnetismo espiritista; porque si bien es cierto que es muy posible y hasta probable, que algunos de los fenómenos que hemos apellidado mecánicos y fisiológicos pueden ser efecto de algún fluido puesto en acción por medio de determinados procedimientos, no es menos cierto que sería absurdo a los ojos de la razón, del sentido común y de la ciencia, atribuir a los fluidos materiales una gran parte de los fenómenos magnéticos, y con especialidad muchos de los que hemos denominado transcendentales, como son el conocimiento de las cosas ocultas y distantes, la presciencia y previsión de las cosas futuras, hablar lenguas y discurrir sobre ciencias desconocidas, recibir respuestas de los espíritus evocados, y esto por medio de palabras habladas y escritas, o por signos convencionales, siendo incontestable que estos y otros fenómenos análogos revelan la presencia y la intervención de agentes intelectuales, que nada pueden tener de común con los fluidos ponderables o imponderables de la naturaleza.

c) Por lo que hace a las teorías de la imaginación y del animismo, se hallan en el mismo caso que la anterior. Sin negar que algunos fenómenos menos importantes, como el discurrir con mayor elevación y exactitud acerca de alguna materia determinada, hablar idiomas que se poseen imperfectamente con más soltura que en estado ordinario, ejecutar ciertos movimientos con el cuerpo, ciertas operaciones y espectros, un grado mayor de sensibilidad con respecto a ciertas funciones vitales, &c., pueden traer su origen, al menos parcial, de la imaginación y del alma que, en circunstancias y condiciones dadas, revelan sus fuerzas con más intensidad y energía que en circunstancias normales, es incontestable que esas teorías son inadmisibles e irracionales, consideradas como causa general de todos los fenómenos que nos ocupan: 1º porque se reducen a una hipótesis puramente gratuita, que consiste en extender y agrandar *pro libitu* y sin aducir fundamento alguno científico, las fuerzas del alma racional y de la imaginación; 2º porque por grandes que se supongan las fuerzas latentes del alma y de la imaginación, jamás podrán explicarse racionalmente por ellas, siendo como son finitas, humanas y vitales, la visión por el epigastrio, o sea la sensación sin órgano correspondiente, la suspensión y elevación en el aire de mesas y otros cuerpos de gran peso, el conocimiento de hechos realizados a centenares de leguas de distancia, las respuestas obtenidas en la evocación de los espíritus y otros fenómenos

análogos. Añádase a esto que estas teorías, como hemos visto, casi todas son, o panteístas, o materialistas.

d) Ya hemos dicho que la teoría de los espíritus se divide en espiritista y espiritualista. La primera debe rechazarse desde luego: 1º porque se halla basada toda sobre la hipótesis gratuita de la reencarnación o transmigración pitagórica de las almas humanas. Porque ya sea que esta reencarnación consista en la animación sucesiva de varios cuerpos en la tierra que habitamos, como pretenden algunos, ya sea que se verifique entrando las almas en otros cuerpos después de la muerte para habitar en los astros, pasando por una serie indefinida de animaciones e incorporaciones, como pretenden otros, ya sea que las almas al separarse del cuerpo humano lleven consigo un cuerpo sutil o aromático, como le apellida Fourier, llevando en el espacio y en la atmósfera que nos rodean una vida llena de delicias sensibles, no es posible desconocer que aquí no hay más que ficciones y teorías fantásticas, más propias de poetas que de filósofos u hombres de ciencia. 2º Por otra parte, esta teoría es incompatible con la doctrina católica sobre los destinos del hombre en la vida futura, y por consiguiente inadmisible para todo católico, y hasta para todo hombre sensato, siquiera sea racionalista, que reconozca el fondo de verdad que encierra la solución cristiana del problema relativo al destino humano.

Pasando ahora a la teoría espiritualista, debe tenerse por cierto que los fenómenos magnéticos no proceden de los ángeles o espíritus buenos: 1º porque estos, en virtud de su subordinación y conformidad completa con la voluntad divina, no realizan cosas extraordinarias y prodigiosas, haciendo uso de sus fuerzas propias, sino con sujeción a la voluntad esencialmente santa de Dios, y por consiguiente con relación a algún fin bueno, necesario o útil en el orden moral, y no para fomentar o dar pábulo a la curiosidad de los hombres, ni sus pecados, pasiones e inmoralidad [7] , como sucede en la práctica del magnetismo. La segunda y principal razón es que los ángeles

[7]Sabido es, por todos, que la práctica del magnetismo no se halla exenta de inmoralidad y peligro, tanto por parte de los procedimientos empleados para la magnetización, como por parte del estado magnético resultante en el sueño, en el sonambulismo, la insensibilidad, excitación del sistema nervioso, de la imaginación, &c. Lo que tal vez no saben todos es que son bastante frecuentes y numerosos los casos de demencia y suicidio que deben su origen al magnetismo, y especialmente al trascendental o espiritista. «*Les fourneaux des Etatas-Unis rapportent sans cesse des cas de suicide ou de folie amenés par ce commerce avec les esprits. On lit dans le Courier and Inquirirer du 10 mai: Six personnes ont eté admises à l'hospital de fous de l'Etat d'Indiana le mois dernier; la cause est attribué aux esprits frappeurs. Dans le Herald du 30 avril, no lit que M. Junius Alcott citoyen respectable d'Utica, s'est pour la mème cause velontairement précipité dans une roue de moulin, qui l'a instanement broyé. Le Courier and Inquirirer du 18 juin dit que chaque jour les journeaux rapported des exemples de cette horrible influence.*» Bizouard, t. 6º, pág. 157.

o espíritus buenos, no pueden enseñar doctrinas contrarias a las reveladas por Dios a su Iglesia, como lo verifican los espíritus evocados en el magnetismo, los cuales suelen también de vez en cuando manifestarse partidarios de las teorías internacionalistas [8] . De manera que aquí debemos decir con el Apóstol: «*Licet nos, aut angelus de caelo evangelicet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.*»

Luego aquellos fenómenos del magnetismo que, o exceden manifiestamente las fuerzas y medios que para su producción se emplean, o se obtienen mediante la evocación e intervención de espíritus, deben atribuirse a los demonios o espíritus malos.

He aquí ahora nuestra opinión acerca de este difícil problema, cuya solución compleja reasumiremos en las siguientes proposiciones:

1ª En los experimentos y sesiones magnéticas, algunas veces, y acaso con frecuencia relativa, tienen lugar fraudes, colusiones, exageraciones, manipulaciones de prestidigitación, y hasta alucinaciones de la imaginación; pero las leyes del criterio histórico no permiten poner en duda la realidad y autenticidad en muchos casos de los fenómenos atribuidos al magnetismo, tanto vulgar, como transcendental o espiritista. Lo único que racionalmente puede hacerse, es suspender el juicio y poner en duda la realidad de éste o aquél hecho singular, principalmente cuando se trata de fenómenos aducidos y afirmados pocas veces, como la previsión y presciencia de futuros libres, hasta examinar con todo cuidado y rigor si tiene en su favor fundamentos ineludibles de autenticidad.

2ª Los espíritus puros o sea los ángeles buenos y malos, en virtud de la superioridad y perfección relativa de su naturaleza, pueden producir muchos fenómenos y conocer muchas cosas a que no alcanza la inteligencia del hombre en su estado presente de unión con el cuerpo. Como substancias espirituales

---

[8] Son muchos los ejemplos que pudiéramos citar de respuestas espiritistas contrarias a la verdad católica y a la sociedad. La revista católica *Le Correspondant*, conocida por sus trabajos serios y severa crítica, decía ya en el número correspondiente al 10 de Agosto de 1852. «*Los espíritus dicen que la Biblia es un tejido de imposturas, que todas las religiones son falsas, que los hombres deben proceder a una partición igual de las propiedades, &c., &c.*» En una sesión de magnetismo espiritista verificada en Francia con solemnidad y en presencia de muchas personas en 1854, un espíritu evocado e interrogado dio las siguientes respuestas: «*El cielo es una cosa imaginaria.-La muerte es nada.-Los malos no serán separados de los buenos.-El alma entra en la inmensidad.*» «*Consultado un espíritu*», dice Bizouard al historiar una sesión magnética, «*sobre el magnetismo, sobre el alma, sobre el infierno, &c., responde que el infierno verdadero está en la tierra: el pecador después de su muerte recibe de Dios una ligera reprensión: el culpable habita un lugar de expiación con una sociedad correspondiente a sus gustos; allí se purifica sin padecer nada.*» Op. cit., t. VI, pág. 112. No sería malo que reflexionaran sobre estos pasajes los que en nuestra patria se dedican a la práctica del espiritismo, pretendiendo no solamente pasar ellos por católicos, sino que nada hay en el espiritismo que se oponga a la religión cristiana.

puras, simples e inextensas, pueden mover los cuerpos sin contacto cuantitativo; pueden existir y obrar en lugares distantes, si no simultáneamente, al menos en brevísimo espacio de tiempo, porque no están sujetos a las leyes del movimiento local de los cuerpos, consiguientes a la ocupación circunscriptiva de lugar, que las substancias extensas exigen. De aquí es que pueden, por ejemplo, conocer casi instantáneamente lo que sucede en lugares distantes; pueden producir espectros y apariciones, bien sea cambinando los fluidos y diferentes cuerpos de la naturaleza, bien sea influyendo sobre los órganos de los sentidos, o alterando el medio; pueden dar respuestas por palabra, por escrito y por señales convencionales, sirviéndose de los órganos y miembros del cuerpo humano, como acontece en los hombres que se denominan *mediums* en el espiritismo; pueden producir sonidos armónicos, ruidos, con otros fenómenos análogos; pueden finalmente, conocer las cosas futuras necesarias y libres, pero con la diferencia que el conocimiento de las primeras, entra en la esfera de sus fuerzas naturales y puede ser más o menos cierto y seguro; pero de las segundas, sólo pueden tener un conocimiento conjetural, no cierto o absoluto; porque esto es propio de Dios, único que puede penetrar en lo interior de la voluntad y tener presciencia de sus determinaciones libres. Sin embargo, el conocimiento perfecto que poseen de las causas naturales, de su conexión, de los fenómenos necesarios futuros, y consiguientemente de la influencia de estas causas y efectos necesarios han de ejercer en las determinaciones de la voluntad humana, son causa de que su conocimiento de los futuros contingentes y libres, aunque sin salir de la esfera de conjetural, sea mucho más seguro que el que alcanzar puede el hombre con su previsión y sus fuerzas.

3ª Entre los fenómenos magnéticos hay algunos que, absolutamente hablando, no repugna que sean producidos por causas materiales y humanas, según arriba indicamos; y aunque es difícil determinar con precisión cuáles sean estos, o cuál sea el límite absoluto de la actividad de estas causas, cosa que exige mucho pulso y sobriedad [9] , no es menos indudable que algunos de

[9]La historia de las ciencias y los anales de la medicina ofrecen fenómenos y casos extraordinarios, debidos probablemente a ciertos estados morbosos y fisiológicos, en que se desarrollan y manifiestan las fuerzas de la imaginación y del alma de una manera sorprendente; por eso es preciso proceder con suma cautela en esto, y tener además presente que, según santo Tomás, el alma racional, cuando se halla abstraída de las cosas corporales y sensibles, como sucede en el sueño natural, y con más razón en el magnético, adquiere cierta aptitud y facilidad para percibir las impresiones más delicadas de la imaginación, las cuales pasan desapercibidas durante la vigilia; y que también recibe con más facilidad la influencia de los espíritus puros: «*Anima, cuando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus causarum naturalium, in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata...*

los fenómenos magnéticos, entre ellos el movimiento de elevación y suspensión de mesas de gran peso, sin contacto ni impulso visible de otros cuerpos, hablar lenguas completamente ignoradas, las respuestas orales, escritas, y por golpes convencionales, tan frecuentes en la evocación de los espíritus, la visión y conocimiento de lo que sucede a centenares de leguas de distancia, la predicción de cosas futuras necesarias, contingentes y libres, y otros fenómenos análogos, pertenecientes principalmente al magnetismo transcendental, solamente pueden ser producidos por seres espirituales, y dotados a la vez de una inteligencia superior a la del hombre.

4ª Ni los ángeles, ni las almas racionales pueden ser los autores de estos fenómenos, porque a ello se oponen, entre otras razones; a) lo gratuito de las teorías sobre reencarnación de las almas; b) su oposición e incompatibilidad con la doctrina católica sobre la vida futura; y c) hasta con la doctrina puramente racional de la Providencia y justicia de Dios; d) la santidad de Dios, que no permite a los ángeles buenos obrar cosas extraordinarias, sino por fines justos y necesarios en el orden moral; e) la subordinación perfecta de los ángeles a la voluntad divina, en orden a sus operaciones sobre el mundo corpóreo; f) la inconveniencia de que los ángeles produjeran estos fenómenos a voluntad de los hombres y para satisfacer su curiosidad; g) la inmoralidad, excesos y pecados relacionados con la práctica del magnetismo; y h) finalmente, las doctrinas antirreligiosas y antisociales enseñadas por los espíritus.

5ª Luego al menos los fenómenos magnéticos que revelan y exigen la intervención de seres inteligentes, deben su origen a los espíritus malos, es decir, a los demonios; a los cuales permite Dios esta intervención en justo castigo de la vana curiosidad, superstición e incredulidad de los hombres. He dicho al menos, porque dada la intervención del demonio en algunos fenómenos del magnetismo, es posible que intervenga en todos, o por lo menos en muchos de los que, absolutamente hablando y considerados en sí mismos, pudieran ser producidos por otras causas.

6ª Luego la práctica y ejercicio del magnetismo, es ilícita y contraria a la moral cristiana: 1º por los peligros de inmoralidad, pecados, demencia y suicidios a que da ocasión; 2º y principalmente, porque semejante práctica envuelve pacto, o explícito, o implícito con el demonio, o al menos peligro del último, toda vez que es cierto que muchos de sus fenómenos y con especialidad las manifestaciones espiritistas proceden de él. Por eso, sin duda, la inquisición de Roma dice que la práctica del magnetismo es una decepción enteramente ilícita, herética, y un escándalo contra la honestidad de las cos-

---

scilicet, percipit tunc etiam modicas impressiones.» Sum. Theol., 2ª cuest. 172, art. I.

tumbres [10] . La verdad es que el magnetismo espiritista es una superstición como otra cualquiera, indigna de hombres formales y serios, cuanto más de católicos, por más que sea muy propia de los espíritus incrédulos y racionalistas, en los cuales revela la historia una especie de propensión invencible a la superstición.

Al terminar esta discusión del magnetismo, debemos decir que no consideramos completamente destituida de fundamento la opinión de los que sospechan que el magnetismo espiritista, tan difundido y acreditado hoy en las naciones civilizadas, es una preparación más o menos lejana y como una incoación del misterio de iniquidad que se revelará en los últimos días. Lo que no admite duda es que la Escritura nos dice que el hijo de perdición, o sea el Anticristo, según la interpretación general de los Padres y Doctores de la Iglesia, ofrecerá grandes señales y prodigios: *dabit signa magna et prodigia.* Y san Pablo añade, que «*en los últimos tiempos se apartarán algunos de la fe, atendiendo a los espíritus del error y a las doctrinas de los demonios*»: «*Quia in novissimis temporis, discendent quidam a fide, ottendentes spiritibus erroris, et doctrinis daemoniorum*». Sobre esta sospecha, sin embargo, está la palabra de Jesucristo cuando nos dice, que ni los ángeles, ni los hombres saben el tiempo o época de la consumación final.

[10]He aquí algunos pasajes de la Encíclica expedida por la Inquisición de Roma sobre el magnetismo: «*Etenim compertum est, novum quoddam superstitionis genus invehi ex phoenomenis magneticis... Adeo crevit hominum malitia, ut neglecto licito studio scientiae, potius curiosa sectantes, magna cum animarum jactura, ipsusque civilis societatis detrimento, ariolandi, divinandive principium quod se nactos glorientur. Hinc somnambulismi, et clarae intuitionis, uti vocant, praestigiis, mulierculae illae gesticulationibus non semper verecundis abrepatae, se invisibilia quaeque conspicere effutiunt, ac de ipsa religione sermones instituere, animas mortuorum evocare, responsa accipere, ignota, ac longunqua detegere, aliaque id genus superstitiosa exercere, ausu temerario praesumunt... In hisce omnibus, quamcumque demum utantur arte vel illusione, cum ordinentur media physica ad effectus non naturales, reperitur deceptio omnino ilicita, et haereticalis, et scandalum contra honestatem morum.*»

Capítulo 10

Los cuerpos vivientes

La Cosmología, que trata del mundo corpóreo y de sus partes, propiedades afecciones y relaciones generales y principales, debe tratar de la vida y de sus manifestaciones en las substancias materiales vivientes, las cuales constituyen una parte muy importante del mundo de los cuerpos que nos rodea y que se halla sujeto a nuestras investigaciones.

10.1. Noción general y clasificación de la vida.

1º Noción general de la vida.

«*Observando*», dice santo Tomás, «*lo que tiene lugar en los seres que sin duda alguna son considerados como vivientes por todos generalmente es como podemos y debemos formar idea de lo que constituye la vida. Siendo, pues, indudable y manifiesto que la vida conviene o se halla en los animales, la distinción y diferencia entre los vivientes y los no vivientes, debe consistir en aquella cosa, según la cual y por razón de la cual, afirmamos que los animales viven, y esta cosa no es otra sino aquel fenómeno por el cual y con el cual primaria y originariamente se revela y manifiesta la vida, primo manifestatur vita, y en el cual se manifiesta y revela últimamente la existencia o permanencia de la vida: et in quo ultimo remanet. Ahora bien: lo primero que nos sirve de indicio para reconocer que un animal vive, es el moverse a sí mismo. Por eso cuando comienza a moverse a sí mismo, decimos que comienza a vivir, y mientras descubrimos en el animal este movimiento propio e inmanente, juzgamos que tiene todavía vida. Por el contrario, cuando*

vemos que ya no tiene movimiento de por sí y de sí mismo, sino que si se mueve es porque otro le mueve, decimos que está muerto y que le falta la vida.»

Dudamos que se encuentre en ningún filósofo antiguo ni moderno un pasaje que encierre un procedimiento tan sencillo, tan experimental y tan filosófico a la vez, para llegar al análisis racional de la noción de la vida y determinar su naturaleza propia. Y en efecto; para obtener este resultado, bastará desarrollar esta doctrina de santo Tomás, basada sobre la experiencia, la observación y el sentido común, y deducir sus consecuencias naturales, que es lo que vamos a hacer a continuación.

a) Toda vez que nosotros no poseemos el conocimiento intuitivo ni comprensivo de lo que constituye la esencia íntima de la vida, como nos sucede también con respecto a la mayor parte de las esencias, es indudable que, considerada *a posteriori* et *quoad nos*, la vida consiste en una fuerza o actividad interna por medio de la cual el sujeto que la posee se mueve a sí mismo, es decir realiza movimientos, acciones y mutaciones inmanentes, o que se reciben en el sujeto operante. Por esta causa dice con razón el citado santo Tomás, que «*illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; ut sic viventia dicantur, quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam*»: de manera que vivientes son los seres que se aplican o determinan a sí mismos, *se agunt*, a algún movimiento o alguna operación. Porque se debe tener presente, que cuando se habla de movimientos al analizar la noción de la vida y de los vivientes, se entiende, además del movimiento propiamente dicho o traslaticio, cualquiera mutación, función y operación real inmanente o recibida en el sujeto, y procedente de un principio interno. Más todavía: el movimiento local o traslaticio tiene sobre sí otras manifestaciones superiores de la vida, como veremos después.

b) Si se quiere ahora definir la vida encerrando su noción en una fórmula más concisa, diremos que la vida es: Una fuerza o actividad interna substancial por medio de la cual el sujeto ejecuta movimientos y operaciones inmanentes. Esta definición, cuyo sentido se desprende de lo que arriba dejamos dicho, es, sin duda, preferible a cuantas en los tratados de filosofía, de fisiología y de medicina se han aducido y suelen aducirse. Porque es fácil observar que esta definición [1] ofrece, entre otras, la ventaja: 1º de ser apli-

---

[1]No hemos hallado hasta ahora en estos tratados una definición verdaderamente científica ni aceptable de la vida. Verdad es que esto no es de extrañar, cuando las eminencias, por decirlo así, de la medicina y la fisiología, nos ofrecen definiciones de la vida absolutamente inaceptables en el terreno de la ciencia y de la lógica. Sabido es, por ejemplo, que para Sthal la vida no es más que «*conservación del cuerpo en su mezcla corruptible, sin la existencia o actual verificación de esta corrupción.*» Un cadáver preservado por algún tiempo de la corrupción por medios artificiales, sería viviente con la vida definida por el

cable a toda clase de seres vivientes, sean materiales o espirituales; 2º de abarcar, no sólo las funciones y fenómenos vitales que constituyen las manifestaciones secundarias y accidentales de la vida, sino el principio y razón suficiente de las manifestaciones vitales. En otros términos: esta definición contiene la definición de la vida *in actu primo*, como raíz y origen de la vida *in acto secundo.*

c) La vida, pues, incluye y exige tres condiciones principales, las cuales sirven para determinar y fijar también el sentido de la definición propuesta: 1ª que el principio del movimiento u operación sea interno, es decir, que radique en la naturaleza o esencia misma de la substancia viviente, de manera que ésta se determine y aplique a obrar en virtud de una actividad o fuerza innata e inherente en su ser. Por falta de esta condición, no es vital el movimiento del agua que sale continuamente de un caño, porque este movimiento trae su origen de la presión del aire u otros cuerpos; 2ª que el término de la acción vital sea el mismo viviente; la nutrición o crecimiento y florescencia de las plantas, la digestión y visión en los animales, la intelección y volición en el hombre, son funciones y operaciones que se reciben y terminan en el mismo sujeto que las pone, razón por la cual se llaman también inmanentes, porque la realidad que envuelven y la mutación que producen, se reciben y residen en el sujeto operante. Por defecto o falta de esta condición, no son acciones vitales la producida por el fuego en los cuerpos cercanos, la iluminación de la atmósfera por el sol, con otras acciones y mutaciones análogas; 3ª que el ejercicio de la vida envuelva perfección del viviente, condición que es un corolario necesario de las anteriores; porque si el viviente es el principio y el término a la vez del movimiento vital, claro es que el ejercicio o acto segundo de la vida lleva consigo una actualidad, y por consiguiente, una perfección subjetiva del viviente como viviente.

2º Clasificación general de la vida.

a) Si, como acabamos de ver, la razón esencial y propia de la vida consiste en la actividad o fuerza interna con que una substancia se mueve a sí misma,

---

médico alemán. El célebre Bichat define la vida: el conjunto de las funciones que resisten a la muerte. Aparte de otros graves inconvenientes y reparos científicos, esta definición: 1º no conviene a los seres inmortales de su naturaleza, como Dios y los ángeles, a pesar de poseer vida, y vida más perfecta que los animales y los hombres; 2º explica la vida por la muerte, o sea la realidad por su ausencia y privación, lo cual envuelve un verdadero círculo vicioso. Ni es más exacta o científica la definición de Richerand, según la cual, la vida es «*el conjunto de los fenómenos que se suceden en los cuerpos orgánicos en un espacio ilimitado de tiempo*», definición que, además del inconveniente primero de Bichat, ofrece el de ser definición del sujeto de la vida más bien que de ésta.

es consiguiente y necesario decir: 1º que la vida será tanto más perfecta, cuanto más perfecto sea el modo con que una cosa se mueve a sí misma. 2º que la diferencia y variedad de los grados generales de vida, deben señalarse en relación con la diferencia y variedad de modos con que un ser viviente se mueve a sí mismo.

b) Un viviente puede moverse o aplicarse a sí mismo a movimientos y operaciones vitales de tres maneras: 1ª de modo que la operación vital proceda de un sujeto *se movente*, o que tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente de la ejecución del movimiento, pero no de la forma, ni del fin del movimiento; 2ª de modo que la operación vital de un sujeto *se movente*, no solo en cuanto a la ejecución, sino también en cuanto a la forma que determina y especifica el movimiento, pero no en cuanto al fin del mismo; 3ª de modo que la operación vital proceda de un sujeto *se movente*, en cuanto a la ejecución, la forma y el fin del movimiento u operación.

c) En conformidad y relación con estos tres géneros de actividad interna y vital, existen tres modos o grados de vida, y tres grados de vivientes, que son: 1º Vivientes con vida vegetativa, los cuales tienen la fuerza interna para moverse a sí mismos ejecutando movimientos o funciones vitales, pero cuya forma y fin están predeterminados por la naturaleza, o mejor dicho, por su autor, y por consiguiente, aunque son verdaderos vivientes, porque tienen dentro de sí mismos actividad suficiente para realizar operaciones y mutaciones inmanentes, son, sin embargo, vivientes imperfectos relativamente, en cuanto reciben de fuera la forma y el fin de estos movimientos. 2º Vivientes con vida sensitiva o animal, los cuales se mueven a sí mismos, no solamente en cuanto y porque ejecutan operaciones radicadas en una actividad interna, sino por parte de la forma que determina el modo y la especie del movimiento, o sea la representación del objeto percibido por el animal, la cual está dentro de éste y determina la operación o función vital. 3º Vivientes con vida intelectual, los cuales tienen dentro de sí la fuerza ejecutiva de las operaciones vitales, la forma, o sea la idea del objeto con relación al cual se verifica la función vital, y también el fin, es decir, el conocimiento del fin como tal, para cuya consecución ejecuta estos o aquellos movimientos; a diferencia de los animales, cuyos movimientos instintivos y necesarios se refieren a un fin predeterminado y recibido de antemano por la naturaleza [2] . En resumen:

[2]Esta teoría sobre la clasificación general de la vida y su fundamento filosófico, se halla en armonía con la doctrina de santo Tomás contenida en el siguiente pasaje: «*Invenitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae insunt eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus... Quadam vero ulteris movent seipsa, non solum habitum respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquiurunt. Et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma, non a natura indita, sed per sensum accepta... Supra talia animalia*

todos los vivientes convienen en tener dentro de sí mismos el principio de sus operaciones y en moverse a sí mismos. Pero se diferencian entre sí, por cuanto este principio de los vegetales, es interno por parte de la ejecución, y externo por parte de la forma y del fin; pues aunque se dan a sí mismas el movimiento, si es lícito hablar así, en cuanto ejecutan operaciones vitales o inmanentes en virtud de una fuerza propia que tienen dentro de sí, no se dan a sí mismos la forma y el fin de estos movimientos y operaciones. En los animales, dicho principio es interno en cuanto a la ejecución y la forma, pero externo por parte del fin. En los seres inteligentes, este principio es interno por parte de la ejecución, de la forma y del fin: porque conociendo la razón formal de fin y su relación con los medios, pueden constituirse y señalarse a sí mismos el fin de la operación vital.

d) Dos consecuencias importantes se deducen de la doctrina hasta aquí expuesta: 1ª Que siendo la vida una perfección real y positiva, en virtud de la cual el ser viviente es más noble y perfecto que el no viviente, en Dios existe la vida intelectual, que es la más perfecta de las tres; 2ª que la vida de Dios sólo conviene análogamente, pero no unívocamente con la vida aun intelectual de las criaturas; y esto no solamente por la razón general de ser perfectísima e infinita, sino porque en ella únicamente se salva plenamente la noción y definición de la vida intelectual. La razón es, que de los vivientes intelectuales creados no puede decirse que se mueven a sí mismos, en un sentido perfecto y absoluto, por parte de la ejecución, ni de la forma, ni del fin. Por parte de la ejecución; porque necesitan del concurso y moción de Dios para obrar; por parte de la forma, porque reciben de fuera las ideas en algún sentido, a saber, los ángeles, de Dios, y los hombres de los objetos; por parte del fin, en cuanto reciben de la naturaleza o de su Autor la determinación y apetición necesaria del bien en común.

10.2. Naturaleza del principio vital.

De la doctrina consignada en al artículo anterior se deduce, que en los seres vivientes hay algo real que constituye la vida *in actu primo* o en su razón primaria, que da origen a las varias manifestaciones y funciones vitales, y que es el principio y razón suficiente del ser viviente como tal, y de su distinción de los seres no vivientes.

Empero la filosofía no se satisface con reconocer la existencia de ese algo

---

sunt illa, quae movent seipsa etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt: quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem, et unum ordinare ad alterum.» Loc. sup. cit., art. 3º.

real, no con saber que es una fuerza activa, sino que aspira además a descubrir la naturaleza propia de esa fuerza o actividad interna que contiene la razón suficiente de la vida y sus manifestaciones. Y de aquí las controversias y opiniones de los filósofos sobre la naturaleza y atributos de esa actividad, denominada ordinariamente en estas controversias principio vital, y también alma, aunque esta denominación se refiere propiamente al principio vital de los animales y del hombre.

Omitiendo, en gracia de la brevedad que esta obra exige, la exposición y discusión de las opiniones varias encontradas de los filósofos sobre esta materia, expondremos sumariamente nuestra teoría, contenida en las siguientes proposiciones:

Tesis 1ª: El principio vital es algo real que pertenece a la esencia del viviente.

Por principio vital entendemos aquella realidad que es la razón primera por qué el ser A que la tiene, es viviente y se distingue del ser B no viviente; es así que el ser o substancia viviente se distingue esencialmente del ser o substancia no viviente: luego el principio vital de cada viviente, principio y razón suficiente de la naturaleza propia de éste, como substancia viviente, y origen de su vitalidad, es algo que pertenece a la esencia del viviente.

Que las substancias vivientes se distinguen esencialmente de las no vivientes, es una de aquellas verdades de sentido común y de experiencia, que sólo podrá negar el que tenga por razonable el gran descubrimiento de Descartes, que convierte a los animales en máquinas. Por lo demás, si necesario fuera demostrar esta verdad, bastaría reflexionar que las propiedades, efectos y movimientos de los vivientes, como la nutrición, la reproducción por semilla, la visión, imaginación, sueño y vigilia, producción de flores y frutos, &c., son completa y absolutamente diferentes de las propiedades, movimientos y efectos de las substancias no vivientes e inorgánicas. Luego si tiene algún valor el principio racional de que las propiedades, operaciones y efectos, se hallan en relación con la esencia de que dimanan, y revelan los caracteres de su naturaleza propia, es preciso admitir que la esencia propia de los vivientes es muy distinta y diversa de la esencia de los seres no vivientes.

Tesis 2ª: El principio vital es diverso de las fuerzas físicas y químicas que obran en los cuerpos.

La verdad de esta afirmación se halla demostrada evidentemente por las diferencias, tan multiplicadas como profundas, que distinguen y separan los cuerpos orgánicos o vivientes de los inorgánicos. Indicaremos algunas de estas

diferencias.

a) Organización. Los minerales constan de partes generalmente homogéneas y similares, y no presentan variedad de miembros y órganos destinados a diversas funciones y fines especiales. Lo contrario sucede en los cuerpos vivientes u orgánicos, en los cuales, además de la variedad de miembros y órganos destinados a fines y funciones especiales, existe notable heterogeneidad de las partes componentes; y esto no solo en los vivientes de un orden superior, como los animales, sino en los mismos vegetales compuesto de tronco, corteza, hojas, flores frutos, &c.

b) Figura. Los cuerpos inorgánicos y minerales afectan con frecuencia determinadas figuras geométricas, si no hay algún impedimento externo, como consta por los fenómenos de la cristalización; también puede decirse, que están sujetas a multiplicidad y diversidad de figuras, sea por accidentes externos, sea por defecto de alguna condición que impida la marcha de la cristalización. Los vivientes afectan siempre y constantemente la misma figura y la misma disposición relativa de partes externas, y en general, formas más o menos redondeadas.

c) Origen. Los cuerpos inorgánicos deben su origen a la reunión de moléculas, realizada, o fortuitamente, o mediante el influjo y cooperación compleja y más o menos casual de varias causas. El origen de los vivientes se verifica por medio de semillas determinadas y propias de cada especie, de manera que comienzan a existir por generación y nacimiento, y lo que es más aún, tienen la facultad de producir individuos semejantes en especie.

d) Incremento. Mientras que los cuerpos inorgánicos se aumentan y crecen por la simple agregación de nuevas moléculas, los vivientes crecen y se aumentan a sí mismos, por intususpección, es decir, absorbiendo, alterando y asimilándose diversas substancias, por medio de una elaboración compleja que exige y supone una actividad *sui generis*, tan poderosa y enérgica, como superior a la que supone y exige la simple yuxtaposición de moléculas en los animales.

e) Magnitud y conservación. En los minerales, el volumen y masa pueden aumentarse indefinidamente: en los vivientes sucede todo lo contrario, no pasando nunca de cierto límite en orden a la magnitud. Igualmente, los minerales pueden permanecer en su ser indefinidamente, si algún agente externo no determina su descomposición y corrupción. Los vivientes, a causa de la elaboración compleja que gasta y disminuye su fuerza o actividad radical, no pueden conservar su ser sino por un espacio de tiempo que no pasa de ciertos límites. De aquí es también, que mientras los cuerpos inorgánicos dejan de ser por simple corrupción, los vivientes mueren o dejan de existir por muerte, que es una especie determinada de corrupción.

Tesis 3ª: El principio vital es la forma substancial del viviente.

Esta tesis

1º Tiene en su apoyo todas las razones aducidas al tratar de los principios esenciales de los cuerpos, puesto que todos los fundamentos sobre que se apoya la teoría de la materia prima y de la forma substancial, tienen fuerza y aplicación especial respecto de los vivientes, por lo mismo que en éstos se revela y aparece más manifiesta la unidad de esencia y la actividad radical y primitiva.

2º Viene a ser un corolario lógico de la doctrina expuesta en el artículo anterior y de las dos tesis precedentes. Porque si el principio vital es algo que pertenece a la esencia propia del viviente, como se probó en la primera tesis, y por otro lado es una fuerza *sui generis*, absolutamente distinta y superior respecto de las fuerzas físicas y químicas, síguese de aquí que es la misma forma substancial del viviente, toda vez que la forma substancial no es otra cosa, como queda dicho, sino una entidad substancial incompleta, por razón de la cual la substancia completa constituida por ella, en unión con la materia, se distingue esencialmente de otras substancias, y que es la razón suficiente primera y el principio radical de las propiedades características, y sobre todo de las fuerzas o potencias activas y operaciones propias de aquella substancia. Luego al principio vital le cuadra perfectamente la noción propia de la forma substancial, puesto que ya hemos visto y demostrado: 1º que es una realidad que pertenece a la esencia del viviente; 2º que es aquello por medio o por razón de lo cual las substancias vivientes se distinguen de las no vivientes; 3º que es el principio radical y la razón suficiente primaria de las propiedades características del viviente, y de las funciones u operaciones vitales.

De la doctrina expuesta en esta tesis y en las dos anteriores, se desprenden los siguientes

Corolarios

1º En cada viviente no existe más que un solo y único principio vital. Este corolario se sigue necesariamente de la tesis antecedente, porque en cada substancia específica, no puede haber más que una forma substancial, como se dijo al hablar de ésta.

Por otra parte, e independientemente de la teoría sobre la materia y forma, este corolario tiene en su apoyo la experiencia y la observación psicológica, las cuales nos enseñan que entre las varias funciones vitales existe cierta mancomunidad originaria y cierta refluencia mutua, puesto que el ejercicio intenso de unas lleva consigo la disminución de intensidad en otras, y lo

que es más, el desarrollo y ejercicio de unas cede en perjuicio del desarrollo de otras. Las sensaciones vehementes e intensas de la sensibilidad, sean de dolor o de placer, impiden en todo o en parte el ejercicio de las facultades intelectuales, y a su vez, el ejercicio intenso y continuado de éstas cede en perjuicio de las funciones de nutrición y digestión, &c. Esto indica que todas estas fuerzas y funciones vitales, a pesar de sus diferencias, radican todas en un mismo principio, en una actividad fundamental y única, que es el alma racional, forma substancial del hombre. Y si esto tiene lugar en el hombre, en el cual la variedad de potencias y operaciones vitales es tan notable, *a fortiori* sucederá en los animales y vegetales.

2º Luego se deben tener por falsas y erróneas todas las teorías vitalistas o antivitalistas que multiplican y distinguen las fuerzas vitales en los vivientes, sin reducirlas o referirlas a alguna fuerza primitiva, esencial y única, en la cual radiquen originariamente.

3º Es igualmente errónea e inadmisible la opinión de los que afirman que el principio formal de la vida en los vegetales es el organismo. A la verdad, prescindiendo de otras razones en contra, entre ellas la de que el organismo es una cosa pasiva más bien que activa, puede decirse que esta opinión identifica, o mejor dicho, toma el efecto por la causa, siendo indudable que el organismo es un efecto y un signo de la vida y no su principio o causa. De aquí es que cuando vemos un organismo, al instante deducimos que allí hay o ha habido una fuerza superior a las físicas y químicas, que produjo e informó aquel organismo.

Añádase a esto, que si se concede que el organismo es el principio formal de la vida en los vegetales, nada verdaderamente sólido se puede replicar al que afirme que también es el principio formal de la vida en los animales y el hombre. Porque es natural y lógico afirmar que si un organismo imperfecto, como es el de los vegetales, puede ser principio de la vida en estos, un organismo más perfecto, cual es sin duda el de los animales y el hombre, puede ser principio formal de la vida que en estos se manifiesta, siquiera sea más perfecta que la que se revela en los vegetales.

10.3. La vida de los vegetales.

Tratar de los vegetales bajo el punto de vista de su clasificación y diferencias, lo mismo que el investigar y analizar en detalle sus fuerzas, propiedades, efectos y funciones vitales, pertenece a la historia natural y demás ciencias físicas, y no a la metafísica, a la cual sólo pertenece investigar y analizar la vida en sí misma y en sus manifestaciones o diferencias esenciales y primitivas.

Y aunque lo dicho hasta aquí demuestra suficientemente, que entre la vida de los vegetales y la de los animales existe esa diferencia esencial y primitiva, conviene desenvolver y confirmar esta verdad que algunos naturalistas y la escuela positivista tratan de oscurecer. Para ello bastará echar una rápida ojeada sobre la vida, facultades y funciones de los vegetales.

1º La vida vegetativa.

a) La vida de los vegetales, considerada en su raíz y principio esencial, es su forma substancial, según queda probado, de manera que debemos concebir esta vida fundamental o sea el principio vital de los vegetales, como una actualidad substancial, incompleta por su naturaleza, y como tal, ordenada esencialmente a informar, actuar y perfeccionar el organismo de los vegetales, constituyendo con este una substancia determinada, distinta en especie y esencia de las demás. Este principio vital-substancial, es único, y es el que comunica la unidad a las varias partes del organismo, siendo, en consecuencia, la causa y razón porque el vegetal A es uno y tiene una esencia, y es una substancia específica.

b) De aquí se infiere, que la diferencia esencial y primitiva entre el vegetal y el animal, consiste en la diversidad primitiva y originaria de sus respectivas formas substanciales, según que la del animal es por su esencia superior y capaz de actuar y perfeccionar un organismo más perfecto que el que responde a la forma substancial del vegetal, menos perfecta e inferior por su misma naturaleza, y como tal, proporcionada para actuar y perfeccionar un organismo de un orden inferior. De esta diferencia primitiva, que corresponde y se refiere a las dos formas substanciales o principios vitales en sí mismos, nace la diferencia, que se puede llamar primitiva *quoad nos*, consistente en la diversidad de facultades o potencias vitales, en relación con la diversidad primitiva y esencial del principio vital respectivo. La sensibilidad reasume estas facultades que no existen en los vegetales, representa la línea que separa a éstos de los animales, y constituye la diferencia esencial, absoluta y primaria *quoad nos*, entre la vida vegetativa y la animal.

c) Ni se oponen a esto las disidencias y dificultades de los naturalistas en orden a la clasificación de ciertos seres vivientes, como los zoófitos, algas, esponjas, &c.: antes bien, estas disidencias y dudas vienen en apoyo de lo que acabamos de asentar, puesto que en tanto dudamos si el viviente A pertenece al reino vegetal o al animal, porque se duda si posee verdadera sensibilidad o no. En resumen: estas dudas prueban que no poseemos todavía un conocimiento exacto de los fenómenos vitales de ciertos y determinados vivientes; pero no prueban que los vegetales no sean esencialmente distintos de los animales, y siempre será verdad que, o tienen, o no tienen sensibilidad,

formando parte del reino animal o vegetal, según que se verifique el uno o el otro extremo. De aquí se deduce, que la teoría que establece una clase intermedia de vivientes que pasan de un reino a otro, denominados vegeto-animales es errónea y contraria a los principios de la ciencia metafísica, y además envuelve tendencias esencialmente materialistas. Si se admite que un vegetal puede transformarse y desarrollarse hasta convertirse en animal, no hay motivo racional y sólido para negar la posibilidad de que el animal puede convertirse en hombre.

2º Potencias.

a) La actividad vital primaria y esencial, incluída e identificada con la forma substancial, que es el principio vital del vegetal, se manifiesta y revela exteriormente por medio de tres facultades o potencias: 1ª la nutritiva, cuyo objeto es conservar y reparar la substancia del viviente por medio de la elaboración, transformación y conversión de los alimentos en propia substancia; 2ª la aumentativa o de incremento, que realiza el incremento substancial y cuantitativo del vegetal; 3ª la generativa, que sirve para la conservación y propagación de la especie propia, por medio de la producción de individuos semejantes.

b) Aunque los modernos naturalistas suelen reducir a dos las facultades de la vida vegetativa, incluyendo la aumentativa en la nutritiva, creemos más exacta la clasificación indicada: 1º porque el concepto propio de la nutrición, sólo incluye la conservación de la substancia viviente por medio de la renovación o sustitución de las partes perdidas; 2º porque si bien es cierto que la facultad de incremento supone la de nutrición, también lo es que ésta puede existir sin aquella, como sucede en las plantas y animales que habiendo adquirido todo su desarrollo, se conservan o nutren sin aumentar su masa ni volumen.

3º Funciones vitales.

Así como la vida esencial y radical de los vegetales se manifiesta y multiplica en cierto modo, por medio de las potencias o facultades indicadas, así también estas potencias dan origen a diversas funciones vitales, que vienen a ser por lo mismo la manifestación actual, secundaria y última de la vida.

Indicaremos algunas:

a) La absorción, mediante la cual los vegetales atraen y reciben de la tierra por medio de las raíces las moléculas que les sirven de alimento o materia para la nutrición, así como los animales reciben éstos por la boca.

b) La circulación, por medio de la cual los humores o jugos suben hasta

las ramas y hojas por medio de los vasos y conductos intercelulares, volviendo a descender otra vez hacia el tronco y las raíces.

c) La digestión, la cual, aunque conviene propiamente a los animales, se atribuye o pertenece también a las plantas, porque los jugos indicados experimentan cierta modificación y alteración al subir por el tronco y ramas hasta las hojas, en las cuales, por medio de la respiración, se verifica una alteración más notable que los hace aptos para la nutrición. Los jugos o humores que absorben las raíces, se convierten en savia por medio de la circulación, digestión y respiración, de manera que puede decirse que esta savia en su movimiento desde las raíces a las hojas, corresponde al quilo, y en su movimiento desde las hojas a las partes inferiores, corresponde a la sangre en los animales.

d) La respiración. Cuando la savia llega a ciertas partes de la planta y principalmente a las hojas, recibe ciertos elementos o moléculas de la atmósfera que la rodea, y da salida, al propio tiempo, a algunos de sus elementos, como sucede en la respiración de los animales, de la cual se aplica por analogía este nombre a los vegetales. Generalmente, las plantas verdes, o las partes de este color, absorben por la noche oxígeno y despiden ácido carbónico, y al contrario, durante el día, absorben el ácido carbónico de la atmósfera y despiden oxígeno. Los vegetales que carecen de partes de color verde tienen una respiración más análoga a la de los animales [3] , absorbiendo oxígeno y despidiendo ácido carbónico.

e) La exhalación o transpiración, por medio de la cual los vegetales despiden un humor acuoso por los estomas de las hojas. Además de ésta, existe en las plantas otra transpiración insensible que se verifica por las demás partes. La exhalación o transpiración sensible es más abundante de día que de noche, a causa de la influencia del sol sobre los estomas, que favorece este fenómeno [4] .

[3]Acerca de la relación entre el color verde de las plantas y su modo de respiración, he aquí lo que se dice en la Historia Natural publicada en 1857 bajo la dirección de Galdo: «*Los únicos órganos que presentan este fenómeno, son las partes de color verde, especialmente las hojas, los peciolos foliáceos y los tallos jóvenes. Las raíces, los troncos añosos cubiertos de corteza oscura, los órganos florales y los frutos que no son verdes, las critógamas que tienen otro color, las plantas blanqueadas (descoloridas) por oscuridad, no desprenden oxígeno. No es el color verde la causa de la acción química, sino por el contrario, su efecto; y así sería más exacto decir que las plantas y los órganos que desprenden oxígeno, son verdes o se vuelven así.*»

[4]«*En este hecho de la transpiración vegetal hay dos fenómenos diferentes: 1º una pérdida insensible por todas las superficies; 2º una emanación o exhalación abundante por las superficies provistas de estomas... Antes que se conociera el importante papel de los estomas, y su abertura por la acción de la luz, se había observado que ésta influye directamente sobre la transpiración de los vegetales. Hales había notado que las plantas aumentan en peso durante la noche, lo cual se explica por la supresión regular de la exhalación en*

f) La asimilación, por medio de la cual cada parte de la planta toma y se asimila la parte de la savia elaborada ya y preparada para la nutrición.

Existen además la florescencia o producción de flores, la fecundación, la germinación, &c., de las cuales tratan largamente los escritores de Historia Natural.

10.4. El alma de los brutos.

Nociones previas.

1ª Pocas materias hay en filosofía que presenten tanta oscuridad y dificultad, como el problema relativo a la naturaleza del alma de los brutos. La variedad misma y contradicción de opiniones es una prueba de ello. Mientras unos, como Pereira y Descartes, hasta niegan la realidad del alma, convirtiendo a los brutos en meros autómatas, otros, cayendo en el extremo opuesto, les conceden un alma dotada de inteligencia, voluntad, generalización y comparación de ideas, con facultad de expresarlas y comunicarlas. Entre las obras modernas de fisiología, psicología e historia natural, apenas se encontrará alguna que no hable de inteligencia y voluntad en los animales. Semejante abuso de lenguaje constituye, a no dudarlo, uno de los vicios y defectos más trascendentales de la filosofía moderna; porque, aparte de otros inconvenientes, tiene el gravísimo de abrir la puerta al materialismo, borrando la línea que separa los animales del hombre. La verdadera filosofía y la ciencia racional, reconocen en los animales una extensa escala de facultades sensitivas, desde el tacto imperfecto y rudimentario de ciertas especies inferiores hasta la imaginación colocada en el confín de la inteligencia; reconocen instintos más o menos desarrollados y perfectos, pero no reconocen ni admiten en los animales inteligencia y voluntad; reconocen en ellos facultades cognoscitivas o perceptivas, porque estas denominaciones son comunes al conocimiento sensible y al intelectual, pero no reconocen facultades intelectuales, separadas por una distancia casi infinita de las sensibles, y mucho menos reconocen en los animales la facultad de formar y comparar ideas generales, y deducir de éstas motivos de conducta [5] como les atribuyen algunos.

---

este tiempo, durante el cual las raíces continúan absorbiendo. El agua absorbida es al agua exhalada como tres es a dos. Así una tercera parte del agua absorbida queda en el vegetal, y las otras dos son exhaladas por toda la superficie, o por los estomas». Hist. Nat. cit., ibid., pág. 60.

[5] Todas estas facultades y algunas más, conceden y atribuyen a los animales algunos naturalistas modernos, según se ve en el siguiente pasaje tomado de una obra de historia natural, redactada en conformidad con el programa de la Universidad de París: «*Otros*

Para algunos, las almas de los brutos son cuerpos sutiles e invisibles. Hubo filósofos que opinaron que las almas de los brutos son, o espíritus de un orden superior, o las almas humanas que pasan de unos cuerpos a otros. Finalmente, hay quien opina que son substancias espirituales, simples e indivisibles, capaces de existir por sí solas, que comienzan por creación y dejan de existir por aniquilación [6] , bien que negándoles la inteligencia y la voluntad libre.

2ª Es bastante general en esta controversia, establecer que el alma de los brutos es semejante al alma racional en su substancia, independiente de la materia en su ser, simple y espiritual, porque no puede ser cuerpo o materia. Semejante deducción dista mucho de ser legítima o necesaria; porque no está demostrado ni mucho menos, que todo lo que existe o toda realidad haya de ser necesariamente, o un cuerpo, o un espíritu. La verdad es que el concepto de ente o realidad, se predica y se verifica de cosas reales que ni son cuerpo, ni espíritu, como se ve en el movimiento local de un cuerpo, en la ciencia que posee Pedro, en los actos de imaginar, juzgar, desear, &c., que son reales, sin ser cuerpos ni espíritus.

Por otra parte, cuando se trata de entes o substancias compuestas, como lo son los animales y demás substancias materiales, lo perfecto y completo supone naturalmente lo imperfecto e incompleto; el ente total y completo presupone el ente-parte y el ente-principio, al menos con respecto a aquellos seres cuya esencia o naturaleza propia y específica abraza e incluye dos realidades distintas, aunque unidas íntimamente, como son los animales, cuya naturaleza no es ni el cuerpo solo, ni el alma sola. Luego es conforme a los principios racionales de la ciencia, reconocer la posibilidad y existencia de substancias imperfectas e incompletas, las cuales podrán y deberán denominarse materiales o espirituales, sin ser cuerpos ni espíritus, en razón a que no

---

animales más privilegiados gozan además de facultades intelectuales, o de la facultad de representar al espíritu las ideas producidas precedentemente por las sensaciones, de compararlas, de sacar de las mismas ideas generales, y de deducir de éstas motivos de conducta. Finalmente, hay también otros seres animales que gozan de la facultad de comunicar a sus semejantes las ideas que poseen, bien sea por medio de ciertos movimientos, bien sea produciendo sonidos diversos. Los variados fenómenos, con ayuda de los cuales los animales se ponen en comunicación con los objetos que los rodean, pueden referirse, como se ha visto, a seis facultades principales: la sensibilidad, la contractibilidad, la voluntad, el instinto, la inteligencia, la expresión. Las cuatro primeras existen en todos los animales, y las dos últimas en un pequeño número solamente.» Cours Elem. d'Hist. Natur. á l'usage des Colleges et des Maisons d'education, redigê conformement au programme d' l'Université, par MM. Milne Edwards. A. Jussieu et Beudant, Zoologie, pág. 122.

[6]Balmes, Tongiorgi y algunos otros filósofos católicos, admiten esta opinión, que nos parece poco conforme con los principios de la filosofía cristiana, según la cual Dios no aniquila lo que crea. Esto sin contar que con semejante teoría desaparece casi por completo la diferencia absoluta y substancial entre el alma de los brutos y la del hombre.

constituyen por sí solas una esencia completa, ni pueden subsistir, es decir, tener o conservar la existencia, sin la unión actual con otra entidad.

3ª De lo dicho se colige, que si hay alguna entidad substancial con aptitud esencial para constituir, en unión con un organismo determinado, una esencia completa, una substancia perfecta y subsistente, pero de tal condición que pueda existir y obrar parcialmente, sin estar unida con la segunda, esta entidad substancial, por lo mismo que tiene subsistencia, siquiera incompleta e imperfecta, podrá llamarse con propiedad substancia espiritual. Pero si dicha entidad substancial es de tal condición que no pueden conservar su existencia, ni realizar operación alguna, sin la unión actual con el organismo con el cual constituye una esencia completa y específica, en este caso podrá denominarse entidad substancial, porque es principio y parte de substancia; podrá también llamarse espiritual e inmaterial en sentido negativo e impropio, *negative*, *secundum quid*, ya porque no es cuerpo ni materia, ya también porque la actividad que incluye como principio vital y forma substancial de la esencia A (la esencia del animal), es de un orden superior y más independiente de las condiciones y leyes de la materia, que la actividad de las plantas y de los cuerpos inferiores.

Dadas estas nociones preliminares para fijar de alguna manera el sentido de la cuestión, he aquí ahora nuestra solución del problema relativo al alma de los brutos.

Tesis 1ª: Los brutos carecen de entendimiento y de voluntad libre.

Pruebas.

1ª El carácter más propio del entendimiento, como facultad distinta de los sentidos, es el conocimiento de los universales y de objetos puramente espirituales, como Dios, la verdad, la bondad, el ser, la substancia, el orden, &c., al paso que los sentidos sólo perciben objetos materiales y singulares. Luego siendo indudable que los brutos, ni poseen conocimientos o ideas universales, aun con relación a las cosas materiales, como las ideas de cuerpo, de metal, de planta, ni mucho menos el conocimiento de objetos espirituales y de ideas independientes de toda materia, como Dios, los ángeles, la existencia, la verdad, el bien moral, &c., carecen de inteligencia propiamente dicha, y consiguientemente de voluntad libre, la cual radica en la inteligencia y presupone necesariamente la posesión de ideas universales.

2ª La carencia de reflexión sobre los actos propios, y la consiguiente ausencia de perfectibilidad y progreso, demuestran también *a posteriori* la carencia de entendimiento y voluntad libre en los animales. Si el hombre es capaz de

progreso y perfectibilidad sucesiva en las ciencias, las artes, las relaciones sociales y la economía de la vida, es porque posee la facultad de reflexionar sobre sus actos, facultades y potencias; facultad que combinada con la posesión de ideas universales, y con la fuerza o facultad de generalizar sus conocimientos, le hace capaz de conocer más perfectamente los fines varios de la vida y su relación o proporción con diferentes medios más o menos adecuados para llegar a su consecución. Luego los brutos carecen de entendimiento y voluntad libre o refleja, puesto que la experiencia demuestra que carecen de progreso y verdadera perfectibilidad, y esto no solamente en cuanto a las ciencias y al orden moral, sino con respecto a aquellas operaciones que tienen alguna analogía con las que proceden de la industria y del arte en el hombre.

«*El hombre*», escribe Bonald a este propósito, «*nace con la ignorancia de todo cuanto puede saber, pero con la capacidad de aprender de sus semejantes lo que ignora, de conocerlo todo y de conocerse a sí mismo. El bruto, por el contrario, nace instruido de todo lo que tiene que hacer, pero incapaz al propio tiempo de ir más lejos. Lo repito: el animal nace perfecto, o mejor dicho, finito: el hombre nace perfectible e infinito, por decirlo así, pues como dice Bosuet, puede llegar hasta lo infinito*». «*El perro y el mono*», añade De Maistre, «*se acercan al fuego y se calientan con placer como nosotros, pero no aprenderán jamás a echar un tizón sobre las ascuas*».

3ª La uniformidad constante que se observa en las diferentes especies de animales con relación a su modo de obrar, indica claramente que estas operaciones son necesarias e instintivas, procedentes de una fuerza ciega, o sea del instinto, y no de una fuerza dirigida por la inteligencia, cual es la voluntad. «*Los brutos*», dice santo Tomás, «*reciben al principio o con su misma naturaleza la estimativa natural (la facultad de juzgar instintivamente), para conocer lo conveniente y lo nocivo, por lo mismo que no pueden adquirir este conocimiento por investigación propia. Empero el hombre puede llegar al conocimiento de esto y de otras muchas cosas, por medio del ejercicio de su propia razón*».

De aquí resulta también, que hasta la educación imperfecta, y más bien mecánica que inteligente de que son capaces algunos animales, es inútil y perdida para la especie, incapaz de comunicación convencional y de perfectibilidad [7] ; porque en lugar de inteligencia verdadera y voluntad libre,

[7] A propósito de esto escribe Bonald: «*L'animal nait donc parfait ou fini, avec des impulsions données, des goûts determinés, des habitudes formées d'avance; il nait agé, pour ainsi parler, et instruit, au premier moment qu'il essaie ses forces, de tout ce qu'il fera quand l'age les aura dévelopées. Si les soins, et l'intelligence de l'homme etendent son instint, perfectionent ses habitudes natives... ces habitudes acquises sont perdues pour les espèces dans les quelles aucun progrés, aucun changement n'a eté remarqué depuis Aristote... L'homme au contraire, nait apprendre ou de tout inventer; mais il ne saura un*

sólo poseen sensibilidad e instintos necesarios.

Tesis 2ª: Es errónea e inadmisible la opinión de los que asimilan el alma de los brutos a la del hombre, salva la posesión del entendimiento y voluntad.

El objeto de esta tesis es rechazar la teoría de ciertos filósofos cristianos, que al mismo tiempo que confiesan que el alma de los brutos carece de inteligencia y voluntad libre, y que no es inmortal *extrinsece*, porque es aniquilada por Dios, afirman que es una substancia simple, espiritual y subsistente con subsistencia igual a la del alma racional, es decir, capaz de conservar su ser separada del cuerpo; que es producida por creación de la nada, incorruptible e inmortal *ab intrinseco*, o atendidas las condiciones de su naturaleza.

No concebimos ciertamente cómo pueden sostener semejante teoría ciertos filósofos católicos; porque, aparte del peligro e inconveniente de conceder al alma de los brutos la inmortalidad interna y natural, se halla en contradicción con uno de los principios científicos reconocidos generalmente, y practicados con frecuencia por ellos mismos, a saber, que de la naturaleza y atributos esenciales de una cosa, debemos juzgar por las propiedades, potencias y operaciones de la misma, o en otros términos, que las propiedades sensibles, las potencias y operaciones de una cosa, revelan y descubren su esencia y atributos primitivos, puesto que aquellas emanan de la esencia, la cual es la razón suficiente de dichas propiedades, potencias y operaciones. Sobre la base, pues, de esta verdad, admitida generalmente por todos los hombres de ciencia, reconocida y hasta reducida a frecuente práctica por los que sostienen la opinión que combatimos, formaremos el siguiente raciocinio, tan sencillo como concluyente.

Las cosas que tienen la misma esencia, deben tener las mismas potencias y operaciones: luego si el alma de los brutos se asemeja a la del hombre por parte de los predicados y atributos esenciales, debe asemejarse también a ésta por parte de las potencias y operaciones. Es así que, por confesión de los mismos adversarios que combatimos, el alma de los brutos no se asemeja a la del hombre en cuanto a las potencias y operaciones, puesto que no posee el entendimiento y la voluntad libre que posee la del hombre. Luego tampoco pueden asemejarse ni convenir en cuanto a su esencia y atributos primitivos.

Otra razón. Es una verdad general de razón y de experiencia, que el modo de ser de una cosa está en relación con su modo de obrar, de manera que la dependencia o independencia en el obrar, demuestra e indica la depen-

---

jour que ce qu'il aura appris de la raison des outres ou découvert avec sa propre raison.» Recherches, cit. cap. 18.

dencia o independencia en el existir. Esta verdad, podemos decir axiomática de la ciencia, y que suele expresarse diciendo que *operari sequitur esse, et juxta modum essendi est modus operandi*, es incompatible también con la opinión que aquí combatimos; porque sus partidarios conceden lo que en buena filosofía nadie puede negar, a saber, que mientras en el hombre ciertas funciones vitales, como los actos propios del entendimiento y la voluntad, son independientes de toda materia y no se ejercen mediante órganos determinados, las funciones vitales en los animales dependen necesariamente del cuerpo y de su organismo, sin cuyo concurso no ejercen ningún acto. Luego es preciso admitir que la existencia o ser del alma de los brutos, tiene mayor dependencia de la materia que el alma del hombre, o lo que es lo mismo, luego el alma del hombre puede subsistir, es decir, existir sin la unión actual con la materia, y esto repugna al alma de los brutos, cuyas operaciones dependen todas de la materia.

Resumiendo y aplicando la doctrina hasta aquí consignada, he aquí nuestra opinión acerca del alma de los brutos, bien que en esta materia es más fácil refutar las diferentes opiniones de los filósofos, que exponer y afirmar una doctrina precisa y positiva.

a) El alma de los brutos no es subsistente, ni siquiera con aquella subsistencia imperfecta que posee el alma racional; porque siendo dependiente del cuerpo en cuanto a todas sus operaciones, tiene dependencia del mismo en cuanto al ser, y por consiguiente, es incapaz de existir por sí sola sin el cuerpo.

b) Luego no debe ni puede denominarse substancia, en sentido propio y absoluto, *simpliciter*, sino en un sentido impropio y relativo, *secundum quid*, puesto que no existe en sí y por sí sola, no tiene la subsistencia, ni aun incompleta del alma racional. Es, pues, parte o elemento esencial de una substancia, es un principio substancial, pero no es una substancia.

c) El alma de los brutos es producida por generación, o mejor, por educción de la potencia de la materia, *per eductionem ex potentia materiae*. La razón es, que el modo de producción de una cosa está en relación con su modo de ser: luego si el alma depende de la materia *quoad esse et operari*, debe depender también de la materia *quoad fieri* o por parte de la producción.

Para comprender mejor esto, téngase presente lo que se ha dicho sobre la generación substancial y sus términos. En rigor filosófico, lo que se hace o produce, *id quod fit*, no es el alma del bruto, sino el bruto mismo o sea el individuo resultante de la unión del alma con tal cuerpo orgánico, o en otros términos, el compuesto que resulta de la actuación y determinación substancial de la materia por el alma sensitiva, actuación que es el resultado de la trasmutación y transformación realizada en la materia por medio de la virtud activa y seminal *sui generis* del animal generante. Hay, pues, una

verdadera confusión de conceptos, una decepción, como dice santo Tomás, cuando se considera el alma de los brutos, como término especial y aislado de la acción producente o generante [8] , siendo así que no es *id quod fit aut est*, sino más bien *id quo res fit, et est.*

d) Luego es contrario a la razón y a las tradiciones de la filosofía cristiana decir que el alma de los brutos es aniquilada por Dios, ya porque éste nada aniquila, ya porque no es producida por creación *ex nihilo*, como pretenden los partidarios de la aniquilación. El término natural y propio de la creación son las substancias o seres subsistentes en sí y capaces de obrar por sí, y no las formas o principios de la substancia, que no pueden existir ni obrar sino en unión y dependencia de la materia. El *operari*, el *fieri* y el *esse*, son tres términos esencialmente correlativos; de manera que sólo las cosas que tienen operaciones propias e independientes, sólo las cosas que *operantur per se, fiunt et sunt vel existunt per se.*

e) En resumen: El alma de los brutos: 1º no es substancia, porque no subsiste, ni con la substancia perfecta, ni imperfecta; 2º no es inmaterial o espiritual con inmaterialidad positiva, porque no conviene con las substancias propiamente espirituales, ni en cuanto al ser, ni en cuanto al obrar; 3º es una forma substancial, porque es principio y acto esencial de una substancia; 4º es más perfecta que la forma substancial de los vegetales y substancias inanimadas, porque contiene de una manera virtual y eminente sus perfecciones; 5º es material *positive* o absolutamente hablando, porque obra, es producida y existe con dependencia de la materia; 6º se puede apellidar, no obstante, inmaterial *negative*, en cuanto no es cuerpo, ni materia, y también *similitudinarie* o por afinidad y aproximación, en cuanto que las potencias y operaciones vitales que en ella radican, son de un orden superior a las de las plantas y cuerpos inanimados, y tienen cierta analogía y afinidad con las potencias y operaciones de las substancias propiamente espirituales y subsistentes.

10.5. Facultades de los animales.

Lo que se ha dicho en la Psicología hace innecesario, hasta cierto punto, enumerar y discutir las facultades o potencias propias de los brutos,

[8] Por eso dice santo Tomás, hablando de ciertos filósofos: «*In hoc videntur fuise decepti, quia attribuebant fieri proprie istis formis, cum tamen fieri non sit nisi compositi, cujus etiam proprie est esse: formae enim esse dicuntur, non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt, (existunt) et vivunt*» (si se trata de animales)«*; unde et fieri dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum.*» Quodl. 9, art. 11.

habiéndose tratado ya allí de aquellas facultades en que el hombre conviene con los animales. Por esta razón, creemos suficientes aquí las breves indicaciones que siguen:

1ª La sensibilidad, que constituye el atributo característico de los animales, colocándolos en un grado superior a los vegetales e inferior al hombre, tiene dos grandes manifestaciones o fases, que son la sensibilidad externa y la interna. La primera envuelve menor perfección que la segunda, razón por la cual se encuentra generalmente en todos los animales más o menos desarrollada por medio de los cinco sentidos externos, bien que dejando a las investigaciones de los naturalistas el averiguar si todos los animales poseen todos los cinco sentidos externos.

2ª La experiencia demuestra que entre la sensibilidad puramente externa y la interna, existe en algunos animales una facultad locomotriz, o sea la facultad de trasladarse de un lugar a otro. Esta facultad radica en los sentidos internos, y se determina o refiere en cierto modo a la sensibilidad externa, en atención a que el movimiento translaticio se realiza y ejecuta por medio de los miembros del cuerpo y bajo la dirección inmediata de los sentidos externos.

3ª La sensibilidad interna, al menos según existe en los animales más perfectos, comprende las siguientes facultades o potencias.

a) El sentido común, al cual pertenece: 1º reunir y concentrar las sensaciones propias y particulares de los sentidos externos; 2º discernir por medio de una conciencia imperfecta, rudimentaria e instintiva, las sensaciones externas, percibiendo y sintiendo el sabor como distinto del ruido; 3º ser la causa próxima y la razón inmediata del sueño, al menos considerado éste fenómeno fisiológico con relación a los sentidos externos, cuyas funciones quedan impedidas, una vez impedido por los vapores u otras causas, el órgano del sentido común, con el cual comunican los órganos de los sentidos externos por medio de diferentes nervios que se reúnen y concentran en el sensorio común.

b) La imaginación, a la cual pertenece conservar las imágenes o representaciones de los objetos percibidos por los sentidos externos, y percibir o representarse, en consecuencia, objetos ausentes con ausencia del tiempo o del espacio. Esto es lo que pertenece a la imaginación puramente animal y sensitiva; pero no debe olvidarse que en el hombre tiene también el poder de formar representaciones complejas, reuniendo, separando y combinando de diferentes maneras las imágenes recibidas por los sentidos, poder que conviene a la imaginación del hombre a causa de su afinidad, dependencia y subordinación con respecto a la razón.

c) La estimativa, o sea la facultad de percibir en los objetos materiales ciertas propiedades que no perciben los demás sentidos, por lo cual las llamaban los escolásticos razones o realidades no sentidas, *rationes insensatae*, porque no alcanza hasta ellas la acción de los sentidos externos. De manera

que el acto de la estimativa, viene a ser una percepción que envuelve una especie de juicio natural e instintivo, mediante el cual el bruto discierne y distingue lo que le es malo o bueno, nocivo o provechoso, útil o inútil, &c. Así, cuando «*la oveja ve al lobo que viene*», dice santo Tomás, «*huye, no por causa del color o de la figura, sino porque lo percibe como enemigo de su naturaleza.*» A esta facultad deben referirse todos aquellos movimientos y acciones de los animales, que ofrecen cierta analogía con los actos del hombre, y con las obras del arte e industria, movimientos y operaciones, que no son, en realidad, más que actos espontáneos, instintivos y necesarios del apetito sensitivo, que tienen su razón de ser y son determinados por la percepción de la estimativa.

d) La memoria sensitiva, cuyo oficio propio es recibir y conservar estas percepciones de la estimativa, o sea las imágenes o representaciones de los objetos como conocidos por la estimativa, así como la imaginación recibe y conserva las representaciones de los objetos en cuanto percibidos por los sentidos externos. De aquí se deduce, que si entendemos por memoria sensitiva la facultad de conservar las representaciones sensibles de cualquier género que sean, se identifica en parte con la imaginación.

e) El apetito sensitivo, o sea la inclinación o aversión con respecto a algún objeto en cuanto conocido por alguno de los sentidos, y especialmente por la imaginación y la estimativa. Así como la voluntad es la inclinación o aversión hacia un objeto, según que éste está sujeto al conocimiento universal, racional y perfecto de la razón, así el apetito sensitivo significa la facultad de inclinarse y moverse al objeto singular percibido y representado como bueno por los sentidos, o de apartarse y rehuir el objeto percibido como malo por los mismos. De su división en concupiscible e irascible, así como de sus manifestaciones o actos que se llaman pasiones, ya se habló en la Psicología.

10.6. El darwinismo.

La teoría expuesta y desarrollada por Carlos Darwin para explicar el origen, los grados y las manifestaciones diferentes de la vida sobre la tierra, es lo que aquí apellidamos darwinismo. Esta teoría, acariciada hoy por los partidarios de lo que se llama prehistoria, y más todavía por los adeptos del materialismo disfrazado bajo el pseudónimo de positivismo, es una teoría esencialmente transformista, es el transformismo aplicado a la idea y al fenómeno de la vida. Por lo demás, preciso es reconocer que la explicación de la vida por medio del transformismo dista mucho de ser una teoría original de Darwin, el cual no ha hecho más que desarrollar, modificar y completar las teorías y

doctrinas de Lamark, Bory Saint-Vincent, Naudin y algunos otros, sin contar las relaciones más o menos lejanas de afinidad y analogía entre la hipótesis darwiniana y las de Maillet, de Robinet y de algunos enciclopedistas del pasado siglo, que señalaban los monos como progenitores del hombre. Pero sea de esto lo que se quiera, lo que aquí importa consignar es que el darwinismo o la teoría sobre la vida, contenida en las obras de Darwin y profesada por sus principales discípulos, puede condensarse en las afirmaciones siguientes:

1ª Las múltiples y diferentes manifestaciones de la vida; las especies, los géneros, las familias, los reinos, lo mismo que las razas y variedades de los vivientes animales y vegetales que pueblan la tierra, son el resultado y la expresión de una serie lenta y sucesiva de transformaciones acumuladas en millones de años, de manera que todas las especies, géneros, familias, &c., de vegetales y animales, representan la evolución transformativa y progresiva de un prototipo primitivo dotado de vida, o cuando más, de tres o cuatro tipos primordiales.

2ª En cada especie, la vida tiende a multiplicarse en progresión geométrica, progresión que se halla representada por el número de hijos que puede engendrar una madre en la respectiva especie, durante toda su vida. De aquí resulta lo que llama Darwin ley de la lucha por la existencia, la misma que otros apellidan ley de la concurrencia vital; porque no siendo posible que existan medios de subsistencia, ni siquiera espacio material para todos los individuos posibles y exigidos por la progresión geométrica, se establece por necesidad una lucha continua y una especie de guerra a muerte entre los diferentes seres vivientes, en virtud de la cual, los que son inferiores bajo cualquier punto de vista, sucumben en la proporción que es necesaria para la conservación de los géneros superiores y de los individuos más robustos dentro de la misma especie. En suma: la lucha por la existencia tiene por resultado destruir los individuos más débiles e inferiores por cualquier título, conservando al propio tiempo los que poseen alguna superioridad relativa.

3ª De aquí nace la otra ley fundamental que preside a la evolución transformista, y es la ley apellidada por Darwin selección natural o inconsciente, en virtud de la cual la naturaleza acumula sucesivamente en los individuos por medio de transmisión hereditaria, las cualidades especiales y las perfecciones particulares de organismo poseídas por los padres, siempre que presenten ventajas y utilidad para la lucha por la existencia.

4ª Es posible y muy probable que la formación o aparición del hombre sobre la tierra, se haya realizado en virtud de la transformación evolutiva indicada, y en fuerza de las mismas leyes [9] señaladas para vegetales y animales.

[9]Sabido es que Darwin hace intervenir en su teoría transformista algunas otras leyes, como la de correlaciones del crecimiento, la selección sexual, &c., pero las que constituyen

Es, pues, no solamente posible, sino muy verosímil, que el hombre descienda del mono, como de su progenitor inmediato y directo [10].

En resumen: para el darwinismo, todas las especies vegetales y animales, desde el musgo hasta la encina, desde el zoófito y el infusorio hasta el mamífero más perfecto, deben su origen a la transformación sucesiva de tres o cuatro tipos originales, y probablemente a un solo prototipo. En otros términos; los géneros y hasta los dos grandes reinos de la naturaleza viviente, las clases, las familias, las especies, sin excluir al hombre, deben su origen y formación a las mismas causas y leyes que determinan la formación y existencia de las variedades. Tal es la tesis fundamental que reasume la teoría darwinista.

Excusado es advertir aquí que las condiciones de una obra elemental no permiten entrar en una discusión detallada y extensa del darwinismo, por más que este halla llegado a formar hoy un ramo especial de literatura. Lo que dejamos consignado en los artículos que preceden, la doctrina expuesta en el tomo primero, al tratar de la distinción esencial y primitiva entre las facultades puramente intelectuales y las del orden sensible, así como también al tratar de la naturaleza y origen del alma racional, es más que suficiente para reconocer que la tesis darwiniana es esencialmente materialista, antifilosófica y anticristiana. Esto no obstante, apuntaremos aquí con la posible brevedad algunas razones y reflexiones, encaminadas a poner más de manifiesto su falsedad, porque así lo reclama la importancia que, con razón o sin ella, alcanza hoy esta teoría.

1ª Dos vicios radicales se descubren por de pronto en la doctrina de Darwin que nos ocupa. Refiérese el primero al punto de partida de la teoría, y el segundo al método general empleado en su desarrollo. Y comenzando por este último, léanse las obras en que expone su teoría, y se le verá acudir con demasiada frecuencia a lo desconocido, a lo imprevisto, al acaso, para dar razón de las transformaciones evolutivas exigidas por la teoría; confundiendo además, a cada paso lo posible con lo real. «*Darwin*», escribe a este propósito Quatrefages, «*insiste casi a cada página de su libro sobre la posibilidad de estas transformaciones.*»

No es menos viciosa la teoría darwiniana, considerada con relación a su punto de partida. Bajo reservas más o menos explícitas, y a pesar de aparentes hesitaciones, lo cierto es, que la base primordial del darwinismo consiste o se busca en la existencia hipotética de lo que Darwin denomina prototipo primitivo, prototipo cuya existencia supone, pero que no se cuida de explicar, ni mucho menos de demostrar. De aquí es, que toda la teoría darwiniana que-

lo esencial y como la base de la teoría, son las dos indicadas en el texto.

[10] Después de haber presentado su teoría transformista en la obra que trata del *Origen de las especies* en general, el escritor inglés escribió su libro *Origen del hombre*, dedicado exclusivamente a aplicar al hombre dicha teoría.

da viciada en su origen y reducida a una hipótesis gratuita, como basada sobre la existencia de ese prototipo, germen primordial de todo lo que vive en la naturaleza, especie de misterio inexplicado e inexplicable, en expresión de Quatrefages. Y bueno será notar de paso, que bajo este punto de vista, Lamark es superior a Darwin; pues mientras este se coloca de golpe y arbitrariamente en su prototipo, sin relacionarlo con ninguna causa primera, ni distinta de la naturaleza, el naturalista francés, al hablarnos del protorganismo, y de las leyes naturales que presiden a su desarrollo, considera estas leyes como la expresión de la voluntad suprema que las estableció, cuidando a la vez de consignar la distinción real que existe entre la «naturaleza y su supremo autor.»

2ª Aun admitido este prototipo, cuya existencia no se prueba con argumento alguno científico-positivista, a pesar de las pretensiones y promesas más o menos explícitas de su inventor en orden a mantenerse en este terreno; aun aceptada la realidad misteriosa de ese ser envuelto en las sombras de la hipótesis, los hechos, y hechos innegables, se hallan en abierta contradicción con las leyes que deben presidir al desarrollo transformativo de ese germen primordial, según la teoría de Darwin. ¿Cómo conciliar, en efecto, la existencia de millares y millares de esos representantes inferiores de la vida, con la ley de la lucha por la existencia y la de la selección natural? ¿Cómo es que esa lucha y esa selección no han hecho desaparecer esa multitud de infusorios, de pólipos, de gusanos, que reúnen tantas y tales condiciones de inferioridad relativa? Y esta dificultad se presenta con extrañas proporciones, si se tiene en cuenta que el naturalista inglés admite el transcurso de millones y millones de años, durante los cuales viene transformándose el prototipo primitivo. ¿Cómo se explica que después de una lucha encarnizada y perseverante al través de siglos y siglos, y a pesar de la acción atribuida a la selección natural, conserven su existencia millones de seres vivientes, dotados de organización tan sencilla y rudimentaria en el reino animal? El autor de la Filosofía zoológica, que admite las generaciones espontáneas, podría dar razones más o menos plausibles de este fenómeno, inexplicable ciertamente e incompatible con la doctrina de Darwin, puesto que rechaza la generación espontánea.

3ª La teoría darwiniana exige necesariamente la existencia sucesiva de una serie muy numerosa de especies intermedias, o si se quiere, de variedades y razas que debieron servir de transición entre una especie perfecta ya y completa hoy, y la que le sirvió de madre. Así lo exigen las leyes que señala la teoría transformista para explicar el origen de las especies, y así lo reconoce el mismo Darwin, cuando escribe que «*el número de variedades intermediarias que existieron en tiempos anteriores sobre la tierra, debe ser enorme*». Y, sin embargo, la observación y la experiencia nos ponen de manifiesto la ausencia

casi completa de tipos de transición, y de variedades intermedias en las diferentes formaciones geológicas exploradas hasta hoy, en vez de esa multitud enorme que debiera existir, según Darwin, y en armonía con los principios y leyes fundamentales de su teoría. Bien es verdad que el fundador del darwinismo, para librarse de esta dificultad y para desvanecer la fueza de objeción tan seria y tan positivista, como basada sobre la observación y la experiencia, se contenta con acudir aquí, como en tantas otras ocasiones, a lo desconocido, a lo posible y a lo hipotético, suponiendo que las capas estratificadas y sobrepuestas bajo apariencias de formación continua, paulatina y sucesiva, fueron sobrepuestas, no continuamente, sino con interrupción de siglos innumerables, durante los cuales pudieron existir los tipos de transición y las variedades intermedias, exigidas imperiosamente por su teoría. ¡Casualidad rara y coincidencia verdaderamente extraña! Los millares y millones de razas y variedades intermedias que debieron existir necesariamente durante épocas de duración casi inmensa, según el darwinismo, se desarrollaron y vivieron precisamente en períodos larguísimos de tiempo, durante los cuales no se formaron terrenos, ni se depositaron capas estratigráficas, entre las muchas que registra y tiene exploradas la geología. Y ¡cosa más extraña aún! ni siquiera se encuentran apenas vestigios notables de los millones de variedades y especies intermediarias exigidas por la teoría que nos ocupa, en las diferentes y variadas formaciones geológicas, anteriores y posteriores a los períodos designados como posibles para su existencia. A falta de otras razones, bastaría esta sola reflexión para reconocer todo lo que hay de gratuito, de inexacto y de falso en la teoría transformista de Darwin.

4ª Ni son menos concluyentes contra la misma, los hechos y deducciones a que conduce la observación y el estudio de los monumentos históricos. En los templos e hipogeos del antiguo Egipto principalmente, templos e hipogeos cuyo origen se remonta, al menos con respecto a algunos de ellos, hasta la cuarta dinastía, vense hoy pinturas y esqueletos de plantas y animales, que representan, no solamente las mismas especies, sino hasta las mismas razas y variedades contemporáneas. Dígase de buena fe, si es posible conciliar esta identidad de especies y razas, esta fidelidad de tipos y variedades a través de un período de más de cinco mil años, con las leyes de la evolución progresiva, de la lucha por la existencia, y especialmente con la selección natural que obra continuamente para acumular en razas y variedades los caracteres y cualidades que accidentalmente aparecen en los individuos.

5ª Esta misma ley de la selección natural, que constituye, como se ha dicho, una de las bases fundamentales del transformismo darwiniano, se halla en abierta contradicción, o mejor dicho, se halla evidentemente desmentida por otro hecho innegable e indiscutible, cual es la existencia en ciertas especies animales de un número considerable de individuos neutros, como se verifica

en las abejas y las hormigas. En fuerza de la transmisión hereditaria, expresión y aplicación concreta de la selección natural, los padres transmiten a los hijos caracteres y perfecciones relativas que poseen, especialmente cuando estas perfecciones y cualidades son permanentes en ellos. En virtud de esta ley y por confesión de los darwinistas, los padres deben transmitir y transmiten a sus hijos la fecundidad o facultad de propagarse con tanta más razón, cuanto que esta facultad es una de las más permanentes y connaturales. Sin embargo, la observación y la experiencia nos revelan que existen en la naturaleza especies animales que engendran hijos estériles e infecundos en su inmensa mayoría, como sucede con las abejas y las hormigas; que existen en éstas y otras especies padres y madres que, a pesar de poseer la fecundidad y de haberla recibido de sus antepasados a través de numerosas y no interrumpidas generaciones, producen, no obstante, millares y millares de individuos privados de fecundidad, al paso que son relativamente poco numerosos los hijos fecundos. Es, pues, incontestable que la existencia de los individuos neutros, en las condiciones y circunstancias con que se presenta en el reino animal, bastaría para dar en tierra con la teoría de Darwin, cuando no hubiera otras pruebas e indicios evidentes de su falsedad.

Excusado es añadir, que la brevedad y concisión impuestas por la naturaleza de esta obra, no nos permiten alegar, ni siquiera indicar otras muchas razones, que demuestran lo infundado y erróneo de la teoría darwinista, entre las cuales ocupan preferente lugar y envuelven notable importancia las pruebas que se apoyan sobre los caracteres de la propagación o reproducción de mestizos y sobre los fenómenos relativos de la hibridación.

Pasando ahora a examinar brevemente la teoría darwiniana en sus aplicaciones al origen del hombre, lo cual constituye el punto de vista más culminante y transcendental del darwinismo en sus relaciones con la filosofía cristiana, apuntaremos solamente, ya que otra cosa no permite la índole de esta obra, algunas razones y consideraciones, encaminadas a reconocer y demostrar que la doctrina darwiniana acerca del origen del hombre es tan falsa en sí misma, como contraria a la razón y la experiencia: esto aun cuando se quiera hacer caso omiso y prescindir de su incompatibilidad con las enseñanzas y dogmas del cristianismo.

1ª Según la teoría de Darwin, la selección natural conserva y desarrolla las modificaciones accidentales que aparecen en el individuo, siempre que éstas envuelvan alguna ventaja y utilidad en orden a la lucha por la existencia y permanencia en la vida. De aquí se infiere lógicamente, que si el hombre desciende del bruto por medio y en virtud de la transformación evolutiva profesada por Darwin, siquiera los monos antropomorfos constituyan una etapa de esa transformación, en el hombre deben hallarse acumulados y perfeccionados los caracteres que en los animales son útiles bajo el punto de vista de la

lucha por la existencia, facilitando su resistencia y victoria en la concurrencia vital. Luego si en el hombre no se descubren esos caracteres, y aparecen en él, por el contrario, los que llevan consigo una debilidad e inferioridad relativas de cualidades físicas en orden a la lucha por la existencia, será preciso reconocer que el hombre no desciende, ni puede descender del bruto, aun admitidas las leyes principales que presenta el darwinismo para explicar esta transformación evolutiva. El papel importante y la influencia decisiva que en la teoría darwiniana se atribuyen a la selección natural e inconsciente, se hallan en flagrante contradicción con los caracteres y adaptaciones del hombre con respecto a la concurrencia vital; porque nadie podrá poner en duda que la desnudez relativa del cuerpo humano, desnudez que le deja sin defensa y protección contra las influencias atmosféricas, la carencia de dientes y armas a propósito para la prehensión y defensa, la imperfección del oído y del olfato respecto de muchos animales, la lentitud relativa de su marcha o velocidad, &c., &c., son otros tantos caracteres de inferioridad y debilidad física, que colocan al hombre en una situación muy desventajosa para la concurrencia vital, si esa inferioridad física no estuviera compensada por la parte moral e intelectual.

Y téngase presente, que Darwin no tiene derecho alguno para acudir a esta compensación moral e intelectual, según lo hace, apremiado por la fuerza de la objeción: 1º porque necesitaba demostrar que las facultades morales e intelectuales vienen al hombre en virtud de la selección natural, hipótesis absurda, como veremos después; 2º porque, aun admitida esta peregrina hipótesis, sería necesario probar, so pena de faltar a lo que exige la teoría y principalmente la ley de la selección natural, que la posesión de mayor vigor corporal, la de armas y defensas naturales más fuertes, la perfección mayor de los sentidos externos, &c., son cosas, o dañosas, o por lo menos, inútiles para la lucha por la existencia, o sea para facilitar la conservación de la vida, afirmación que a fuerza de ser absurda, se convertiría en ridícula [11].

[11]Wallace, que es considerado con justicia como cofundador del darwinismo transformista, del cual se aparta, no obstante, en puntos capitales, entre otros y principalmente al reconocer la subordinación de la evolución transformista a la influencia y dirección de inteligencias superiores al hombre, reconoce y confiesa que es absolutamente imposible dar razón de los fenómenos a que alude la objeción, ateniéndose a los principios y leyes del sistema de Darwin. He aquí cómo se expresa con respecto a uno de los caracteres indicados, y eso que no es el más importante: «*Il me semble done ABSOLUTEMET CERTAIN que la sélection naturelle ne pourrait avoir produit la nudité du corps humain par l'accumulation de variations à partir d'un ancêtre velu. Tous les faits conspirent à montrer que de telles variations ne pourraient avoir été utiles, mais doivent, au contraire, avoir été jusqu'à un certain point nuisibles. Si même, par suite d'une corrélation inconnue avec d'autres qualités nuisibles, la couverture de poils avait disparu chez les descendants de l'homme tropical, nous ne pouvons concevoir comment, à mesure que l'homme se répandait en des*

2ª La observación y la experiencia demuestran palpablemente que entre el hombre y los antropoides que se le quieren dar por ascendientes y progenitores, existe una diferencia esencial y primitiva, aun bajo el punto de vista anatómico, sobre el cual suelen apoyarse con cierta predilección los partidarios del darwinismo. En efecto: los trabajos tan notables como concienzudos de Vicq-d'Azyr, de Duvernoy, de Gratiolet y de Aliz, demuestran evidentemente que el tipo anatómico de los monos antropomorfos es esencialmente distinto del tipo anatómico correspondiente al hombre. Éste es un animal andador y andador sobre sus miembros posteriores, al paso que el mono, cualquiera que sea su perfección relativa es un animal trepador.

3ª Añádanse ahora las diferencias profundas e importantísimas que existen entre el cráneo del hombre y el del orangután. Según las experiencias hechas por Bianconi, el cráneo del mono adulto pesa 944 gr. más que el cráneo del mismo a la edad de tres años, mientras que el del hombre adulto sólo presenta una diferencia de 431 gr. respecto del cráneo del niño a la edad de tres años. En cambio, la capacidad del cráneo humano aumenta de una manera notabilísima con la edad, al paso que la del mono se realiza en proporciones relativamente insignificantes.

Resulta en efecto, de las experiencias practicadas por el citado Bianconi, que medidas por medio de arena las capacidades craneoscópicas del hombre y del mono, en los períodos de la infancia y de la edad adulta, dan los siguientes resultados en cifras redondas:

---

climats plus froids, il ne serait pas retourné sous l'influence puissante de la réversion au type ancestral si longtemps persistant. Mais il n'est pas sérieusement possible d'émettre une supposition de cette sorte. Car nous ne pouvons supposer qu'un caractère qui, comme le tégument velu, existe dans toute la série des mamifères, peut être devenu, chez une forme animale seulement, lié à une particularité nuisible avec essez de constance pour conduire à sa suppresion permanente, suppresion si complète et si efficace, qu'il ne reparaît jamais ou presque jamais dans les métis des races humaines les plus differentes.» Darwin, es verdad, pretende libertarse de las mallas de esta objeción que le oprimen como los anillos de una serpiente, invocando la ley de la selección sexual, verdadero *Deux ex machina* de que acostumbra a echar mano en los casos apurados. Según el naturalista inglés, el hombre, o más bien la mujer, dejó de ser velluda en tiempos anteriores, arrastrada por el deseo de la ornamentación. No nos es dado detenernos a combatir una hipótesis tan gratuita, por no decir ridícula. Solamente desearíamos que Darwin nos dijera: 1º porqué la cola de la pava no se halla adornada con los colores espléndidos de la del pavo, toda vez que, según él, la selección sexual, es decir, el deseo del pavo de agradar a la hembra, determinó la aparición de aquellos colores, no habiendo razón alguna para negar a la hembra un deseo análogo de agradar al macho; 2º porqué y cómo se explica que el pecho del hombre se haya conservado más o menos velludo, al paso que la espalda carece completamente de este carácter; porque la verdad es que si este fenómeno es debido a la selección sexual, o sea al deseo de ornamentación, como pretende Darwin, esta deformidad o ausencia de ornamentación, debiera haberse realizado con mayor exactitud y rigor en el pecho que es más visible que la espalda.

Cráneo del hombre a la edad de tres años 1090 gr.
Cráneo del hombre adulto 2086 gr.
Cráneo del orangután en los primeros años 512 gr.
Cráneo del mismo, adulto 587 gr.

Estas cifras son demasiado elocuentes para que ningún hombre de ciencia y de buen sentido, piense seriamente en establecer relaciones de filiación entre el hombre y el mono.

4ª Si, como pretende el darwinismo, el hombre y los monos superiores tienen un tipo originario común: si el gorila, el chimpancé o el orangután, son los progenitores del hombre, ¿cómo y por qué el desarrollo y manifestaciones de los pliegues y circunvoluciones del cerebro, en el último y en los primeros, se verifican en sentido inverso? Porque ello es incontestable, que los pliegues y las circunvoluciones frontales aparecen y se desarrollan en el hombre antes que las circunvoluciones témporo-esfenoidales, siendo así que en los monos sucede precisamente lo contrario [12].

Si es, pues, una ley constante en la historia natural que lo semejante se desarrolla de una manera semejante, será preciso reconocer que los fenómenos embriogénicos, lo mismo que los datos anatómicos, establecen diferencias esenciales, profundas, radicales entre el hombre y el mono.

5ª ¿Y qué será si abandonando el terreno, por decirlo así, corporal y externo de la embriogenia y la anatomía, nos colocamos en el terreno superior del orden moral e intelectual? Si el estudio de la organización material, nos obliga a reconocer en el hombre una isla separada, según la gráfica expresión de Aeby, la cual no comunica por puente alguno con la tierra vecina de los mamíferos, no cabe poner en duda que este aislamiento aparece más completo, más absoluto, más evidente, desde el momento en que las facultades morales e intelectuales del hombre se ponen en parangón con las que en el mono existen. Éste lo mismo que otras especies de animales, posee sensaciones, conoce o percibe objetos materiales y singulares; pero el hombre, además de las sensaciones, posee ideas, y sobre todo, ejerce su actividad sobre objetos universales y espirituales; se agita y mueve en un mundo inteligible, distinto del sensible y superior a él; conoce verdades absolutas y necesarias,

[12]En corroboración de esto escribe Gratiolet: «*Les circunvolutions temporo-sphénoïdales apparaisset les premières dans le cerveau des singes et s'achèvent par le lobe frontal; or, c'est précisément l'inverse qui a lieu dans l'homme: les circunvolutions frontales apparaissent les premières, les temporo-sphenoïdales se dessinent en dernier lieu: ainsi la mème série est répétée ici d'alfa en omega, là omega en alfa. De ce fait, constaté très rigoureusement, rèsulte une conséquence nécèssaire: aucun arrêt de développement ne saurait rendre le cervau humain plus semblable à celui des singes qu'il ne l'est dans l'ge adulte; loin de lá, IL EN DIFFRERA D'AUTANT PLUS QU'IL SERA MOINS DVELOPP.*»

sobre las cuales se apoya para raciocinar, descubrir cosas desconocidas y progresar, combinando ideas con ideas, juicios con juicios, y hechos con hechos. No hay, no es posible encontrar término de comparación posible entre el instinto necesario y estacionario del mono, y el movimiento progresivo del hombre realizado en y por los individuos, y utilizado por otros individuos y por la colectividad; entre la hesitación que a veces se observa en los animales, determinada por las atracciones y repulsiones sensibles ocasionadas por algún objeto, y entre la elección libre y refleja del hombre; entre los juicios instintivos de la estimativa natural, por medio de las cuales el animal percibe determinados objetos materiales y singulares como convenientes, útiles, dañosos, enemigos, &c., y el juicio universal, inteligible y abstracto, por medio del cual el hombre conoce la naturaleza y aplicaciones posibles de la utilidad, conveniencia, enemistad, &c., y sobre todo conoce la verdad.

6ª Finalmente, a los ojos de la sana razón y del sentido común, la prueba más convincente de la falsedad del darwinismo en sus aplicaciones al hombre, está en la manera con que explica el génesis de la idea de Dios, del sentimiento religioso, de la libertad y de la ley moral, así como en las deducciones a que conduce lógicamente. Para convencerse de ello, bastará hacer algunas ligeras indicaciones sobre estos puntos. Para el darwinismo:

a) La humanidad primitiva no tuvo idea alguna de Dios: la creencia en su existencia reconoce por origen la interpretación equivocada de los sueños, el movimiento de las sombras, las alucinaciones de la imaginación, con otros hechos análogos, que inspiraron primeramente al hombre la idea de los espíritus, idea que sirvió de base y premisa para elevarse a la idea de Dios, después de transcurridos muchos siglos de cultura y desarrollo de las facultades intelectuales. Excusado es advertir, que esto equivale a negar explícitamente la existencia real y objetiva de Dios.

b) La ley moral, esa ley que lleva consigo la distinción esencial y primitiva, no solamente entre el bien y el mal, sino también entre lo bueno y lo útil, no es otra cosa que una transformación de los instintos sociales de los animales, realizada por medio de la selección natural o inconsciente. Como se ve, esto equivale a negar el orden moral, la distinción primitiva y esencial entre el bien y el mal, la realidad de la ley moral propuesta a la libre elección de nuestra voluntad.

c) Lo que llamamos sentimientos y deberes morales, son los hábitos e instintos de los animales robustecidos y perfeccionados en virtud de la selección natural; así es que el deber moral y lo que se apellida bondad y malicia, compete también a los animales: los perros que no obran según lo que piden sus instintos y hábitos, faltan a su deber y obran mal, escribe el mismo Darwin.

En vista de las indicaciones que anteceden, no es de extrañar, antes es

muy natural y lógico, ver a los adeptos del darwinismo negar la libertad humana, distinguiéndose entre ellos Huxley y Häckel que lo verifican con toda franqueza y sin echar mano de reticencias y reservas, como hacer suelen otros darwinistas, o menos francos, o menos lógicos. «*La voluntad del animal*», escribe el citado Häckel, «*lo mismo que la del hombre, jamás es libre. El dogma tan extendido del libre albedrío, es absolutamente insostenible, en el terreno de la ciencia. El fisiologista que estudie científicamente los fenómenos de la voluntad en acción (der Willensthtigkeit) en los hombres y animales, alcanzará necesariamente la convicción de que la voluntad nunca es libre, sino que siempre es determinada por influencias externas o internas.*» [13].

Tales son las deducciones lógicas y necesarias del darwinismo, deducciones que llevan en su seno la negación de la caridad cristiana y hasta de la simple beneficencia, el abandono brutal del enfermo y del desgraciado, el sacrificio del débil al fuerte, la santificación y la apoteosis del egoísmo y de la fuerza física. Y no se crea que estas son apreciaciones arbitrarias o destituidas de fundamento: son apreciaciones profesadas y reconocidas explícitamente por los partidarios más fervientes y lógicos del darwinismo. Óigase en prueba de ello cómo se expresa Clemencia Royer, entusiasta propagandista de la doctrina de Darwin, en el prólogo dedicado a su *Origen de las especies*: «*La ley de la selección natural, aplicada a la humanidad, demuestra con sorpresa, con dolor, cuán falsas han sido hasta ahora, no solo nuestras leyes políticas y civiles, sino nuestra moral religiosa. Descúbrese uno de los vicios menos frecuentes, pero no menos graves. Tal es la caridad imprudente y ciega, en la que nuestra era cristiana ha buscado siempre el ideal de la virtud social, por más que su consecuencia directa fuese empeorar y multiplicar en la raza humana los males a que aspira poner remedio... ¿Qué resulta de esta protección absurda concedida exclusivamente a los débiles, a los achacosos, a los incurables, a los malos; en fin, a todos los desgraciados de la naturaleza? Resulta que los malos tienden a perpetuarse indefinidamente.*» ¡Con cuánta justicia se ha dicho que la razón humana, cuando cierra sus ojos a la luz de la revelación cristiana, desciende rápidamente por la pendiente del error hasta abrazar y resucitar los grandes extravíos de la filosofía pagana! Porque ello es incontestable que en el pasaje anterior, se proclama la conveniencia y justicia de abandonar a los débiles y desgraciados, a fin de no debilitar ni retardar el perfeccionamiento progresivo de la raza humana. Doctrina es esta cuyo espíritu es más repugnante y cuyas tendencias son más horribles, que la doctrina de ciertos filósofos y legisladores paganos sobre el infanticidio y abandono de las naturalezas deformes o débiles. En vista de esta y de otras consecuencias lógicas del darwinismo, ya no deben extrañarnos los lazos

[13]Natürliche Schöpfungsgeschichte, pág. 212.

de afinidad, y las simpatías que existen entre el darwinismo y el positivismo materialista, ni menos la analogía, o mejor dicho, identidad de doctrina y tendencias sociales, políticas y religiosas, que es fácil reconocer entre los partidarios del sistema darwinista y los adeptos de la Internacional.

Después de lo que llevamos expuesto, creemos innecesario demostrar que el darwinismo encierra doctrinas y tendencias esencialmente anticristianas. Haciendo caso omiso de otras, la teoría darwiniana sobre el origen del hombre es incompatible con el dogma católico que nos enseña, que nuestros primeros padres Adán y Eva, fueron producidos por Dios inmediatamente. Los que pretenden conciliar el darwinismo con el cristianismo, dan fundamento para sospechar que no conocen a fondo, ni al primero ni al segundo. La citada Clemencia Royer, testigo nada sospechoso en la materia, lo confiesa además paladinamente, cuando escribe: «*La doctrina de Darwin es la revelación racional del progreso, fundándose en su antagonismo lógico con la revelación irracional de la caída del hombre. Son dos principios, dos religiones en lucha, una tesis y una antítesis; y yo desafío al alemán más experto en evoluciones lógicas a que encuentre la síntesis de las mismas. Son un sí y un no muy categóricos entre los cuales es preciso elegir, y el que se declare a favor del uno está en contra del otro.*»

Parte III

Teodicea

No obstante que la Teodicea pudiera llamarse la parte primera y la más importante de la filosofía, habida razón de la dignidad y excelencia de su objeto, la hemos dejado para ocupar el último lugar en la filosofía especulativa, porque el procedimiento natural de la razón humana, abandonada a sus propias fuerzas, es el movimiento progresivo y ascendente de lo sensible a lo inteligible, del efecto a la causa, de la criatura al Creador. Por eso, según una observación profunda de santo Tomás, «*en la doctrina o ciencia natural que considera las criaturas en sí mismas, y por medio de ellas se levanta al conocimiento de Dios, la primera investigación es acerca de las criaturas, y la última acerca de Dios. Pero en la doctrina sobrenatural de la fe, la cual considera las criaturas sólo con relación a Dios, la primera es la consideración acerca de Dios, y después viene la de las criaturas. Así es que el procedimiento científico que se refiere a la fe (la ciencia teológica), es más perfecto en sí mismo, porque es más semejante al conocimiento de Dios, el cual conociéndose a sí mismo, conoce en su esencia las otras cosas.*»

Capítulo 11

La existencia de Dios

11.1. Posibilidad y necesidad de demostrar la existencia de Dios.

Para fijar el sentido de las palabras y evitar confusión de ideas, en este y los demás problemas relativos a la existencia de Dios, conviene tener presentes las siguientes

Nociones generales.

1ª Por la palabra Dios entendemos aquí un Ser Supremo que existe *a se* con existencia absolutamente necesaria, y del cual depende el conjunto o universalidad de los seres que no son Él. Excusado es advertir que esta no es una definición real de Dios; pues, aparte de que ésta no es posible a la limitada inteligencia del hombre, si se habla de una definición adecuada, aun la imperfecta o inadecuada debe ser el resultado de la investigación relativa a su esencia y atributos. La noción anterior es, pues, una definición nominal, más bien que real.

2ª Ya se ha dicho en la lógica, que la demostración *a priori* consiste en demostrar el efecto por la causa, es decir, en demostrar la existencia, esencia o atributos de una cosa, tomando por medio para la demostración la causa real de la cosa, y digo la causa real, *causa essendi*, porque no basta tomar como medio la causa de conocer aquella cosa, *causa cognoscendi*, que se intenta demostrar, pues en este sentido, toda demostración es *per causam*, sin excluir la demostración *a posteriori*, en la que la causa se demuestra por su efecto.

3ª Entre los adversarios más o menos directos de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, pueden enumerarse:

a) Los ateos especulativos o dogmáticos, que consideran la existencia de Dios como un error o hipótesis gratuita de los teístas.

b) Los ateos negativos, que coinciden con los positivistas contemporáneos, los cuales hacen profesión de ignorar si existe o no existe Dios, o mejor dicho, consideran esta investigación como inaccesible a la razón humana.

c) Los ateos prácticos, que admitiendo la existencia y realidad de Dios, la rechazan prácticamente, en cuanto que viven y obran como si no existiera realmente.

4ª Bajo otro punto de vista, destruyen o niegan la demostrabilidad de la existencia de Dios, además de Aylli y algunos otros antiguos, que sólo admitían una demostración imperfecta y de certeza moral para la existencia de Dios: 1º los tradicionalistas rígidos, que afirman que el conocimiento que poseemos acerca de Dios, es debido a una revelación divina y primitiva que llega hasta nosotros por conducto del lenguaje, sin que sea posible a la razón humana individual y abandonada a sus propias fuerzas, demostrar rigurosamente la existencia de Dios; 2º los sentimentalistas, es decir, los que consideran la noción de Dios como el resultado de una especie de instintos o sentido divino, más bien que como el efecto de un procedimiento racional y científico; pertenecen a esta escuela, entre otros, Jacobi, y hasta cierto punto el P. Gatry; 3º Kant y los que con él afirman que la razón humana se halla encerrada dentro de la realidad sensible, y aun ésta fenomenal, sin poder llegar a la posesión de los noumena, ni demostrar la realidad objetiva de los conceptos de la razón pura.

5ª Por lo que hace a la necesidad de la demostración que nos ocupa, o la niegan, o al menos la debilitan su importancia, por un lado Descartes con la hipótesis de la idea innata de Dios, y por otro los ontologistas partidarios de la intuición primitiva e inmediata de Dios.

Dadas estas nociones, vamos a probar ahora que es posible demostrar *a posteriori* la existencia de Dios. Para esta demostración se necesitan y bastan tres condiciones: 1ª que existan realmente efectos de la causa cuya existencia se trata de demostrar; 2ª que estos efectos tengan conexión necesaria con la causa que por ellos se intenta demostrar; 3ª que tanto la realidad de los efectos, como su relación o conexión necesaria con la causa, se conozca evidentemente por la razón. Siendo, pues, indudable que estas tres condiciones se verifican en la demostración de la existencia de Dios por medio de sus efectos, lo es igualmente que esta demostración es, no solamente posible, sino hasta relativamente fácil a la razón humana. ¿Puede dudarse, en efecto, que existimos realmente nosotros, y que existen fuera de nosotros efectos reales, contingentes y finitos, y que estos efectos suponen necesariamente una causa

primera de los mismos, y en el concepto de primera, necesaria, superior e independiente?

Tesis: La certeza absoluta y racional sobre la existencia de Dios, presupone y exige una demostración de ésta.

La certeza absoluta y racional con respecto a una verdad perteneciente al orden espiritual e inteligible, como es la existencia de Dios, objeto inmaterial, imperceptible a los sentidos y puramente inteligible, sólo puede obtenerse, o por evidencia inmediata, o por evidencia mediata. Verdades o proposiciones de evidencia inmediata son aquellas en las cuales basta percibir el significado obvio y como literal de los términos, para descubrir que el predicado pertenece a la esencia del sujeto, como sucede en los axiomas o primeros principios. ¿Pertenece a esta clase la proposición: «Dios existe»? No: porque la razón humana no descubre instantáneamente, ni ve con claridad la verdad de semejante proposición, como descubre la de la proposición «el todo es mayor que la parte». Luego la razón humana no llega a la posesión cierta y racional de la verdad de esta proposición, sino por medio de una demostración más o menos fácil. La razón filosófica de lo que se acaba de decir es que nosotros no conocemos la esencia de Dios, «*quia nos non scimus de Deo quid est*», dice santo Tomás, y sólo poseemos una noción muy imperfecta de su esencia, antes de realizar las investigaciones científicas que nos descubren algunos de sus atributos. De aquí es que aunque, en realidad, la existencia actual pertenece a la esencia de Dios, y bajo este punto de vista la proposición «Dios existe», es *per se nota* en sí misma, en su realidad objetiva, *quoad se*, no lo es *quoad nos*, para nosotros, es decir, para la razón humana, considerada en su estado ordinario en la generalidad de los hombres, y aun por parte de los hombres de ciencia, en el momento anterior a la constitución y desarrollo de ésta.

He aquí ahora algunos corolarios de la doctrina que se acaba de exponer, los cuales pueden servir para responder a las objeciones principales que en esta materia suelen proponerse.

1º Los efectos son posteriores respecto de Dios, considerados en su existencia, pero son anteriores en el orden de conocimiento, *quoad nos*; porque lo primero que percibimos, ya con los sentidos, ya con la inteligencia, son las cosas sensibles que nos rodean y los fenómenos que en nosotros mismos se verifican.

2º Lo mismo puede decirse de la cognoscibilidad de los efectos con relación a Dios, que es su causa: Dios, considerado en sí mismo, *quoad se*, posee mayor aptitud para ser conocido, mayor inteligibilidad que sus efectos materiales y sensibles; porque la inteligibilidad de un objeto está en relación y proporción

con la inmaterialidad y la perfección de ser el mismo, de manera que cuanto el objeto está más apartado de las condiciones de la materia, de su potencialidad e imperfección, cuanto mayor es su actualidad y cuanto más tiene de ser, tanto es más inteligible de su naturaleza. Empero, atendida por una parte la imperfección y límites de la razón humana, y en atención por otra, a que el origen de nuestros conocimientos actuales son los sentidos, cuyo propio objeto son las cosas materiales y sensibles, es lo cierto que Dios es menos cognoscible o inteligible *quoad nos* que sus efectos. Y bajo este punto de vista, podemos y debemos decir, que los efectos o seres creados que constituyen las premisas para demostrar la existencia de Dios, son *notiores*, son más conocidos, más claros, más evidentes, que su causa, que es Dios, así como decimos que aunque son posteriores a Dios y dependientes de él en cuanto a la existencia, son primero que Dios y causa de él, en el orden subjetivo o de conocimiento, según que nosotros, primero conocemos los efectos y fenómenos finitos, que a Dios que es su causa, y su conocimiento es causa o nos conduce al conocimiento de su autor.

3º Como algunos filósofos pretenden negar la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios, fundándose en que Dios es la primera verdad, y la primera verdad no puede demostrarse so pena de proceder *in infinitum*, bueno será tener presente, que todo ese aparato de objeción se disipa con una sola palabra, distinguiendo la verdad *in essendo*, de la verdad *in cognoscendo*. Dios es la primera verdad *in essendo*, porque es la Verdad infinita, el Ser verdaderamente tal, el origen y el ejemplar de toda verdad finita, el objeto que tiene no sólo ecuación de conformidad, sino hasta de identidad con el entendimiento, pero no es la primera verdad *in cognoscendo* para el hombre; porque ésta es el principio de contradicción, o si se quiere, los primeros principios o proposiciones de evidencia inmediata. De la primera verdad en este sentido, de la primera verdad *in cognoscendo*, es de la que se dice y en la que tiene lugar la afirmación de que la primera verdad es indemostrable.

11.2. Demostración de la existencia de Dios.

Establecida la posibilidad y necesidad de demostrar la existencia de Dios, vamos a probar ahora que Dios existe realmente, reasumiendo las varias demostraciones que aducirse pueden, en la triple demostración perteneciente al orden metafísico, al físico y al moral.

Para facilitar su inteligencia conviene tener presente:

1º Que en el ser absolutamente necesario no se distinguen, o al menos se enlazan necesariamente, la posibilidad de existir y el acto de existir; porque

en tanto una cosa se dice necesaria, en sentido absoluto e incondicional, en cuanto que la existencia actual pertenece a su esencia y se identifica con ella.

2º Que cuando se dice que Dios es un ente no producido y *a se*, no se quiere significar que Dios se produzca o sea causa de sí mismo, sino la negación de toda causa eficiente, y que existe por una necesidad absoluta y formal de su naturaleza. En términos de escuela: cuando se dice que Dios es *ens a se*, se entiende esto *formaliter* o *negative*, pero no *effective*.

3º Que toda limitación de un ser, supone alguna causa interna o externa de la misma. De donde se infiere que el ente absolutamente necesario excluye toda limitación; porque siendo improducido y *a se*, no puede ser limitado por otro fuera de sí, en cuanto a su esencia, de manera que ésta incluye necesariamente toda la realidad posible, todo lo que puede haber en una esencia, y por consiguiente es infinito en su ser por necesidad de su esencia y de su modo de existir.

He aquí ahora las tres demostraciones indicadas.

A) Demostración metafísica.

La razón y la experiencia nos revela a cada paso seres que comienzan a existir de nuevo, seres que dejan de existir después de un tiempo dado, seres que, atendida su naturaleza, pueden existir o no existir, y que si existen es porque reciben el ser de alguna causa, lo cual vale tanto como decir que a la luz de la razón y de la experiencia, es indudable que existen seres contingentes y producidos: luego es necesario que exista algún ser necesario y no producido. La legitimidad de esta deducción se prueba, porque el ser contingente, como contingente, envuelve en su concepto la posibilidad y hasta la indiferencia para existir o no existir, y el ser producido, en cuanto producido, supone y exige un ser producente, a no ser que digamos que una cosa puede producirse a sí misma, y ser causa eficiente antes de existir. Ahora bien: el ser o la cosa que determinó el ser contingente y producido A a existir, o existe por sí mismo y por necesidad absoluta de su naturaleza, o recibió el ser de otra causa anterior y superior. Si lo primero, ya tenemos un ser que existe por necesidad de su naturaleza, y por consiguiente *a se*, independiente de todo ser, y no producido, que es precisamente lo que entendemos en general por Dios. Si lo segundo, o es necesario proceder *in infinitum* en la serie de causas, o es preciso llegar finalmente a una suprema y primera, en la que se verifiquen los atributos o predicados indicados. Es así que una serie infinita de causas es inadmisible: 1º porque implica contradicción un número actualmente infinito, como se probó en la cosmología; 2º porque, aun admitida esta serie infinita de causas, no podría explicarse por ella la existencia o producción del efecto A, puesto que para llegar hasta él, fue necesario pasar por una serie infinita, y por consiguiente interminable, toda vez que lo que es infinito no puede pasarse nunca, y como decían los escolásticos *infinitum pertransiri non potest*.

Esto sin contar que en semejante hipótesis, la serie infinita que precede la existencia y producción del efecto A, que comienza hoy, es mayor que la serie que precedió a la existencia y producción del efecto B, producido hace mil años. Tendremos, pues, dos series infinitas, y, sin embargo, la una mayor que la otra, contradicción palpable para la razón más vulgar.

B) Demostración del orden físico.

Presupuesta, en virtud de la demostración anterior, la necesidad de una causa primera, suprema, independiente y no producida del mundo, o de los seres contingentes, mudables y finitos que encierra, el orden admirable que entre estos seres existe, las leyes constantes que rigen su conservación y movimientos, la relación y proporción de los medios con los fines, el enlace y subordinación de las causas y efectos, y últimamente la existencia del hombre dotado de inteligencia y libertad, persuaden a la razón más rebelde que la causa suprema y primitiva del mundo, debe ser una inteligencia y una inteligencia muy superior a la del hombre, y tan perfecta como poderosa.

En resumen: el mundo que exige un poder infinito por parte de su origen *ex nihilo*, único origen racional que puede asignársele, exige, supone y revela a la vez, una razón infinita, a no ser que digamos con los modernos positivistas, aventajados discípulos y restauradores de la doctrina de Empédocles, Leucipo, Demócrito, Epicuro y demás ateos y materialistas de las antiguas escuelas, que el mundo y todos sus seres, así como el orden, conexión y armonía que en ellos se observan, son lisa y llanamente el resultado de una feliz casualidad, a beneficio de la cual comenzó a existir el mundo actual con su orden y seres presentes, merced a choques y movimientos fortuitos de la materia y de sus fuerzas ciegas y necesarias, ni más ni menos que las obras de san Agustín, pueden resultar compuestas y ordenadas, arrojando al aire y moviendo violentamente y al acaso algunas arrobas de caracteres de imprenta.

Que en la infancia, por decirlo así, de la filosofía, que durante sus primeros pasos, y cuando estaba privada de la luz que la idea cristiana irradia sobre la razón humana, hubiera filósofos que profesaran semejantes absurdos, todavía se concibe, siquiera con dificultad; pero que en el siglo que se llama a sí mismo el siglo de las luces; que en medio de una Europa tan orgullosa de su civilización y de su saber, que viviendo en una atmósfera literaria en la cual la idea científica se halla rodeada y como compenetrada por la idea cristiana, haya hombres que no solamente se llamen filósofos, sino que pretendan regenerar y fundar la verdadera filosofía, desenterrando los absurdos de Epicuro y Lucrecio, y las caducas teorías de la antigua escuela jónica, cosa es que apenas alcanzamos a comprender, y que demuestran una vez más la impotencia y los extravíos a que es arrastrada la razón humana abandonada a sus propias fuerzas, y sobre todo, cuando en su orgullo satánico se esfuerza

en cerrar los ojos a la luz que se desprenden en vivos fulgores de la revelación divina y de la idea católica.

C) Demostración o argumento moral.

Si lo que la lógica llama criterio de sentido común tiene valor real y científico, es indudable que la existencia de Dios es una verdad inconcusa; porque ninguna de las que suelen apellidarse verdades de sentido común, reúne con tanta exactitud las condiciones de este criterio. Los ignorantes, las naciones civilizadas y los pueblos salvajes, los paganos y los cristianos, durante los períodos primitivos de la historia, como en los siglos medios y modernos, la humanidad toda, por decirlo de una vez, afirma y reconoce la existencia de Dios como ser superior al hombre y a los seres que le rodean, siquiera al determinar su naturaleza y atributos, incurra en errores más o menos notables.

Añádase a esto:

a) Que la razón y la ciencia apoyan y confirman esta existencia.

b) Que el reconocimiento de esta verdad, tiende a contrariar las inclinaciones y propensiones del hombre a los vicios y pasiones, lejos de serles favorable.

c) Que esta verdad se sostiene hasta en medio de las tribus cuya barbarie los acerca a los irracionales, y hasta en medio de las naciones, pueblos y clases, en que la inmoralidad más profunda y universal, tienden de su naturaleza a borrar la idea de Dios.

d) Que se conserva y persevera en la razón y conciencia universal de la humanidad, no solo a pesar de las extravagancias de todo género que mancharon y manchan el politeísmo, sino a pesar también de ciertas objeciones aparentes y obvias, que tienden a persuadir lo contrario a la razón débil e inculta de la generalidad de los hombres, como es por ejemplo, la prosperidad y abundancia de los malos, al lado de las miserias e infortunios que rodean con frecuencia al justo.

Es, pues, indudable a los ojos de la sana razón, si se tienen en cuenta las reflexiones y condiciones indicadas, que la existencia de Dios es una de aquellas verdades, cuya evidencia arrastra y determina enérgicamente el asenso de la razón humana, siquiera ésta, no siempre, ni en todos los hombres, sepa darse cuenta explícita a sí misma, ni posea la concepción científica y refleja del origen y fundamento de semejante asenso.

Excusado es advertir, que existen otras demostraciones de la existencia de Dios no menos eficaces y concluyentes, demostraciones que la naturaleza y condiciones de esta obra no nos permiten aducir, y que hacen de la existencia de Dios una de las verdades más evidentes e inconcusas de la ciencia.

Debemos consignar, sin embargo, que no incluimos en estas demostraciones lo que se llama el argumento ontológico, y esto por dos razones prin-

cipalmente: 1ª porque consideramos inútil y hasta imprudente echar mano de una demostración, cuyo valor y legitimidad son problemáticos para muchos teólogos y filósofos, teniendo a la mano otras demostraciones sencillas, evidentes y admitidas por todos; 2ª porque tenemos por más probable que el argumento ontológico envuelve un sofisma en lugar de una demostración. Es cierto que la existencia física y real es una perfección positiva: es cierto también que un ser no será perfectísimo si no tiene existencia real; pero también es cierto que yo puedo concebir un ser perfectísimo y por consiguiente, como existente, sin que por eso este ser exista realmente; porque mi concepción no es la medida, ni la causa de la existencia real del objeto concebido. Esta sencilla reflexión basta para probar que en el argumento ontológico se pasa al orden ideal al real, y por consiguiente, que envuelve un verdadero sofisma [1]. Por su parte santo Tomás, descubrió y llamó ya la atención sobre el sofisma que encierra esta argumentación, a la cual contesta en los siguientes términos: «*Dato etiam, quod quilibet hoc nomine, Deus, significari hoc quod dicitur, scilicet, illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse.*» Sum. Theol., 1º P. cuest. 2ª, art. I, ad. 2.

De lo dicho en este artículo y en el anterior, se desprenden los siguientes

Corolarios

1º Es imposible, o al menos, muy difícil, que se dé ignorancia negativa, ni invencible de la existencia de Dios; porque es imposible que a un hombre en el uso de su razón, no le ocurra alguno de los varios y fáciles argumentos que prueban la existencia de Dios; y esto tiene lugar, aun tratándose de un hombre aislado y de pueblos salvajes. Que si se trata de hombres que viven en una sociedad civilizada, y sobre todo cristiana, es absolutamente imposible, salvo el caso de circunstancias muy excepcionales y rarísimas, que haya ninguno que no conozca, o al menos dude de la existencia de Dios.

[1] Por lo demás, Descartes ni siquiera tiene el mérito de la originalidad con respecto a esta pretendida demostración ontológica, con la cual tanto ruido metieron él y sus discípulos; pues algunos siglos antes le había presentado ya san Anselmo en los siguientes términos: «*Certe, id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo: si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum quo majus cogitari non potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo proculdubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re.*» Proslog., cap. 2º.

2º Con mayor razón es, o imposible, o sumamente difícil que existan ateos especulativos o dogmáticos. Porque es imposible moralmente que un hombre en posesión de cierto grado de desarrollo de la razón y de la ciencia, cuales son los que hacen profesión de ateísmo, no reconozca el valor científico que encierran las demostraciones y pruebas sobre la existencia de Dios, o que por lo menos no abrigue dudas sobre esto. No carece de fundamento, por lo tanto, la opinión de los que niegan que hayan existido y puedan existir verdaderos ateos teóricos o dogmáticos.

3º Más fácil es la existencia de ciertos ateos que pudiéramos llamar indirectos, es decir, aquellos que atribuyen a Dios alguna cosa incompatible con la verdadera Divinidad, o que le niegan algún atributo que lleva consigo, en buena lógica, la negación de la esencia divina. En este sentido, son ateos los que niegan la creación o la Providencia, los politeístas que admiten la pluralidad de dioses, y, por regla general, los panteístas que identifican a Dios con el mundo.

4º Luego Dios posee una inteligencia suma, y una sabiduría suma, porque sólo así se comprende el orden admirable, el conjunto armónico y las leyes tan constantes como eficaces y poderosas, que resplandecen en el mundo.

5º Luego Dios es un ser perfectísimo, y por consiguiente absoluto e infinito: porque siendo, como es, un ser que existe *a se*, independientemente de otro, no producido y absolutamente necesario, excluye toda causa de limitación y finidad, y en virtud de la necesidad y condición absoluta de su esencia, posee todas las perfecciones posibles.

Objeciones

Obj. 1ª Una cosa necesaria no puede demostrarse sino por algo que sea necesario; es así que los seres que observamos en el mundo que nos rodea, no son necesarios: luego no pueden servir de premisas para demostrar la existencia necesaria de Dios.

Resp. Dist. la menor. Los seres del mundo no son necesarios en cuanto a su existencia, pero sí son necesarios en cuanto a la relación y conexión con su primera causa. Dada la libertad de la creación por parte de Dios, la existencia del mundo y de los seres que le componen, no es necesaria con necesidad absoluta, sino con necesidad hipotética, en fuerza del decreto de Dios sobre la creación, puesto que pudo Dios no sacarlos de la nada. Empero, dada su existencia de hecho, es absolutamente necesario que hayan recibido esta existencia de alguna causa, y bajo este punto de vista, los seres contingentes tienen algo de necesario, porque, y en cuanto tienen conexión y dependencia necesaria de Dios.

Obj. 2ª Para la producción de un efecto contingente y finito basta una

causa contingente y finita: luego la existencia de seres contingentes y finitos, no puede demostrar la existencia de Dios como ser necesario y causa infinita.

Resp. Aunque un ser contingente y finito sólo pide una causa contingente y finita, si se trata de su causa inmediata e inadecuada, exige una causa necesaria e infinita, si se trata de la causa primitiva y adecuada. La causa contingente A puede producir el efecto B, pero la existencia y acción de ésta causa presupone la existencia de una causa primera que no reciba el ser de otra, y por consiguiente que existe necesariamente por sí misma. Igualmente, el efecto B, en cuanto es tal efecto determinado, procede de tal causa finita, pero en cuanto envuelve la razón de ser, de realidad, de entidad, envuelve en su concepto el tránsito originario y primitivo del no ser al ser, y en este concepto exige y supone una causa infinita; porque ninguna causa finita produce todo lo que hay en el efecto, sino que supone siempre una materia, o sujeto que recibe la acción. Por eso enseña santo Tomás que en todo efecto de las causas segundas, la razón de ser, el *esse*, corresponde a la acción y causalidad de Dios como causa primera, universalísima, infinita y creadora.

Obj. 3ª No es imposible una colección que sea necesaria y no producida como colección, aunque cada uno de los seres que la componen sea contingente y producido: por consiguiente, de la existencia de éstos, no se infiere necesariamente la existencia de un ser necesario y no producido, distinto de la colección. Y esto se corrobora y confirma, porque a un ser colectivo puede convenir un predicado que no conviene a cada una de sus partes: una colección de mil hombres puede mover una piedra, que no puede ser movida, sin embargo, por cada uno de los que entran en la colección.

Resp. Decir que una colección de seres contingentes puede ser necesario, es lo mismo que decir que muchas negaciones pueden producir una afirmación, o muchos cuerpos un espíritu. Por grande que se suponga una colección de seres, desde el momento que admitimos que cada uno de estos, sin excepción, es contingente y necesita recibir la existencia de otro, es preciso, o admitir una serie infinita en la colección, lo cual tampoco explicaría las existencias contingentes, además de implicar contradicción, o admitir un ser distinto de la colección, anterior y superior a ella, que contenga la razón suficiente de la existencia de ésta. Ni se oponen a esto la confirmación y el ejemplo que se citan, porque se trata de predicados *ejusdem generis* o del mismo orden, y, sobre todo, se trata de fuerzas físicas y materiales, capaces de ser adicionadas y sumadas, y no de predicados o atributos contradictorios, como aquí. Entre la fuerza de un individuo, capaz de mover una parte de la piedra B, y la fuerza reunida de mil individuos, hay una distancia determinada, pero no hay contradicción, ni distancia infinita, como la hay entre la contingencia y la necesidad, la producción y la no producción, cosas que envuelven oposición

entere el ser y no ser.

Obj. 4ª No repugna una serie infinita de causas, y por consiguiente no es necesario llegar a una primera. Además es posible una serie infinita de causas *a parte post*, o sea una serie de causas sin una última: luego también lo será una serie sin primera.

Resp. Ya se ha demostrado, tanto en la cosmología, como en las pruebas de la existencia de Dios, que implica contradicción una serie o multitud actualmente infinita, y se ha visto también que, admitida esta hipótesis, no podría realizarse la producción y existencia actual de un efecto, porque para ello sería necesario haber pasado lo infinito, como si dijéramos, lo imposible; y el efecto A sería el término presente y el fin de un infinito.

Los positivistas modernos, para evitar el absurdo de tener que admitir números infinitos mayores unos que otros, suelen decir que la serie de las plantas y de los animales y del hombre no forman series distintas, sino una serie única, considerando los hombres como un desarrollo de los animales, a éstos como el desarrollo de las plantas, éstas de los minerales, &c., pero ni aun con esta hipótesis materialista consiguen su propósito; porque siempre será verdad que el número de las hojas de los árboles, y sobre todo el número de los brazos o de los cabellos del hombre, es mayor que el número de éstos, aun incluyendo en la escala humana los seres inferiores como partes de la misma. Esto sin contar que la serie infinita de causas y efectos, tropieza por todas partes con absurdos que sólo puede devorar la razón, o mejor dicho, la palabra de los materialistas.

Ni se opone a esto la posibilidad de una serie de causas sin alguna última; porque esto solo prueba la posibilidad de una serie no infinita actualmente, sino simplemente indefinida, y, sobre todo, exige y supone necesariamente una causa primera.

Obj. 5ª El orden que resplandece en el mundo tiene su causa y razón suficiente en las fuerzas y leyes de la misma naturaleza, y por consiguiente no demuestra la existencia de Dios, como ser de suma inteligencia y sabiduría.

Resp. Las leyes y fuerzas de la naturaleza contienen la causa próxima y la razón suficiente inmediata e hipotética del orden y conservación del universo, pero no la causa primera ni la razón suficiente *a priori* y absoluta; porque las fuerzas y leyes que regula la producción de los efectos contingentes y sus relaciones, no pueden poseer una necesidad superior a la que corresponde a los seres en los cuales se hallan. Por otra parte, estas leyes y fuerzas, además de ser absolutamente contingentes en sí mismas, existen en los mismos seres, y no tienen una realidad o existencia abstracta y separada de estos fuera de Dios: luego suponen un primer principio y una primera causa eficiente, lo mismo que los seres contingentes y producidos que obran por medio de ellas.

Obj. 6ª Hay en el mundo muchos seres y fenómenos inútiles y nocivos, a

los cuales no podemos señalar fines convenientes, como los infusorios, muchos insectos, los rayos que destruyen árboles, o desmenuzan rocas, las lluvias que caen en los arenales, con mil otros fenómenos análogos que indican que el mundo es más bien la obra del acaso que de una inteligencia superior.

Resp. Esta objeción sólo tendría fuerza en la hipótesis de que el hombre poseyera un conocimiento perfecto y adecuado del mundo, de todas y cada una de sus partes, y de todas las fuerzas, leyes y relaciones, que entre estas y en estas existen, hipótesis que dista mucho de ser una realidad, y esto es lo único que de la objeción se deduce legítimamente. Empero, nuestra ignorancia acerca de los fines especiales de algunos seres, no prueba que no existan estos fines, o que no sean conocidos y fijados por Dios. Para la legitimidad y valor científico de la demostración a que se refiere la objeción, basta que conozcamos, como conocemos, por la razón y la experiencia, el orden y armonía general del mundo, y los fines especiales de muchos de los seres que encierra, junto con el presentimiento racional de otros, por más que no los conozcamos todos con claridad y certeza.

Capítulo 12

La esencia de Dios

12.1. Inteligibilidad de la esencia divina.

Aunque en realidad la existencia divina se identifica con la esencia, y la esencia en Dios, como dice santo Tomás, *est ipsum esse*, la limitación de nuestra razón nos obliga a representarnos y concebir esta realidad única y simplicísima, bajo la doble noción de existencia y esencia.

La inteligibilidad o cognoscibilidad de la esencia divina *quoad nos*, en nosotros, no solamente es imperfecta a causa de la desproporción que existe entre su realidad infinita y las fuerzas tan limitadas de la razón humana, sino que además es a posteriori, o lo que es lo mismo, sólo podemos llegar a este conocimiento imperfecto de la esencia divina, tomando por punto de partida sus efectos, lo mismo que sucede con respecto al conocimiento científico de su existencia.

El procedimiento mediante el cual realizamos la investigación y conocimiento de la esencia divina, es doble, a saber, procedimiento de remoción o negación (*via remotionis*), y procedimiento de analogía (*via analogiae*) o de afirmación analógica. En efecto; una vez demostrada y reconocida la existencia de Dios como causa primera de todas las cosas, como ser superior a éstas, necesario y no producido, es natural remover de él las imperfecciones y limitaciones que se encuentran en las criaturas, y al propio tiempo, atribuirle o reconocer en él las perfecciones que en estas existen; pues de lo contrario, el efecto sería más perfecto que la causa. Así, por ejemplo, procediendo por vía de remoción y negación, decimos que Dios es increado, infinito, independiente, inmutable, &c.; por vía de analogía le atribuimos las perfecciones presentes en el hombre [1] pero más perfectas que las del hombre, lo cual

[1]El texto de que disponemos omite desde el anterior punto y coma hasta el punto en

equivale a decir que no son iguales a las de éste. De donde se infiere, que el procedimiento de analogía lleva envuelto en su fondo el de negación o remoción, por lo cual dice con razón santo Tomás, hablando de la esencia divina, que «*ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid sit, sed aliqualem ejus habemus notitiam, cognoscendo quid non est*»; añadiendo, que tanto más nos acercamos a su conocimiento verdadero, cuanto más imperfecciones separamos de la esencia divina por medio del entendimiento.

Infiérese de lo dicho.

1º Que la noción que de Dios que podemos alcanzar en la vida presente con las fuerzas de la razón humana, es por necesidad imperfecta e incompleta, en cuanto al fondo y en cuanto al modo. En cuanto al fondo; porque no sólo no es comprensiva de la esencia divina, sino que consta en su mayor parte de negaciones. En cuanto al modo; porque siendo una y simplicísima en sí misma, nosotros la concebimos y nos la representamos por medio de conceptos múltiples y diferentes entre sí, como los conceptos de causa, de omnipotencia, de inteligencia, de sabiduría, inmensidad, eternidad, libertad, &c.

2º Que el fundamento filosófico y la razón suficiente *a priori* de esta pluralidad y distinción de conceptos relativos a la esencia divina, es, por una parte, la perfección y realidad suma de esta esencia, y por otro lado, la imperfección suma relativa de la razón humana, la cual, por lo mismo que es pura potentia *in ordine intelligibili*, según la profunda y gráfica frase de santo Tomás, ocupa el último lugar en la escala de las inteligencias [2]

3º Que Dios es incomprensible para la razón humana, o en otros términos, que la inteligibilidad de la esencia divina con relación a la razón humana en su estado y condiciones actuales, es muy imperfecta: 1º porque ésta no conoce todas las perfecciones o atributos que encierra la esencia divina; 2º porque aun los que conoce, los conoce por medio de concepciones discursivas, y por consiguiente, confusas e inadecuadas.

4º Que, aun considerada la razón humana en estado y condiciones más favorables, no puede poseer o alcanzar un conocimiento comprensivo de Dios,

---

que hemos colocado esta nota a pie de página. Hemos completado el texto atendiendo al contexto. N.E.

[2]He aquí uno de los varios pasajes en que santo Tomás enseña que la pluralidad de conceptos parciales en nuestra noción de Dios, reconoce el doble origen que hemos indicado. «*Quod autem Deus excedit intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte ipsius Dei propter plenitudem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam; unde patet quod pluritas istarum rationum (coceptuum quibus divinas perfectiones sigillatim percipimus ac nobis repraesentamus), non tantum est ex parte intellectus nostri, sed ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus.*» Sent., lib. I, cuest. 1ª, art. II.

cuya esencia infinita no puede ser penetrada o encerrada, según toda su realidad, en una razón finita.

5º Que los nombres y conceptos que se atribuyen y predican de Dios y de las criaturas, como substancia, inteligente, causa, &c., sólo se verifican en sentido análogo y no unívoco, porque ninguna perfección o realidad se encuentra en Dios del mismo modo que en las criaturas, sino más bien por razón de alguna semejanza y proporción.

12.2. El constitutivo de la esencia divina. Infinidad de Dios.

La esencia de Dios puede considerarse según su estado o condición física y real, y también bajo un punto de vista metafísico. La esencia física de Dios, es el conjunto de perfecciones positivas que encierra, y que se identifican en realidad con Dios. La esencia metafísica, es aquella perfección o realidad objetiva que concebimos como primaria y fundamental en la esencia de Dios, y como raíz o razón suficiente de las demás perfecciones y atributos.

La razón humana no puede determinar en concreto la esencia física de Dios, por la sencilla razón que no conoce ni puede conocer, ni menos penetrar o comprender todas las perfecciones que encierra el ser de Dios, pero si puede determinar, al menos en sentido relativo y *quoad nos*, su esencia metafísica.

Tesis: La esencia metafísica de Dios consiste en la existencia absoluta.

Entiendo aquí por existencia absoluta, lo que en las escuelas se llama existencia *a se*, o si se quiere, la *aseidad*.

Prueb. El existir por sí mismo con existencia absoluta, incondicionada e improducida, o sea la aseidad, es: 1º lo que se concibe en Dios como el atributo primario y principal; 2º lo que se distingue y separa de una manera radical y absolutamente primitiva a Dios de los demás seres; 3º la razón suficiente y como el principio del cual emanan y en el cual radican los demás atributos y predicados, que concebimos y afirmamos de Dios.

En efecto: cualquier atributo que concibamos en Dios, por ejemplo, la sabiduría, la eternidad, la omnipotencia, &c., no se conciben como divinos, sino porque y en cuanto están basados sobre la aseidad e independencia absoluta de la esencia divina, de manera que esta aseidad es lo que concebimos como más fundamental y primario en Dios, y al propio tiempo la razón suficiente de los demás predicados, los cuales son concebidos por nuestra

razón como derivaciones lógicas de la aseidad. Así es que, en rigor lógico, puedo decir que Dios es omnipotente porque existe *a se*, pero no puedo decir que existe *a se*, o que tiene existencia independiente y absoluta, porque es omnipotente.

Esta misma aseidad, es la primera razón y raíz de la distinción que concebimos entre Dios y las criaturas, según que éstas dependen de otro ser, y Dios no. Resulta, pues, que la existencia en sí misma y por sí misma, exclusiva de toda dependencia y condición, constituye el concepto fundamental, primitivo y absoluto de la esencia divina, y que este concepto envuelve como implícitamente o *in semine et radice* la realidad múltiple e infinita de las demás perfecciones divinas, pues, como dice santo Tomás, «*ex hoc quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat*».

Suelen objetar algunos contra esto, que siendo más perfecto el acto de entender que el acto de ser, y conviniendo a Dios el acto de entender, en éste y no en la aseidad o acto de ser *a se*, debiera consistir la esencia de Dios, considerada metafísicamente.

Para disipar la fuerza aparente de esta objeción basta observar, que si consideramos y comparamos el acto de entender y el acto de ser en un sentido absoluto y abstracto, puede decirse que el primero es más perfecto que el segundo, bien que, aun bajo este punto de vista, el entender supone el ser. Pero si comparamos el acto de entender con el acto de ser *a se*, con la existencia absoluta, necesaria e independiente, éste es más perfecto que aquél; porque esta aseidad envuelve explícita y primariamente el acto de ser, y al mismo tiempo envuelve el acto de entender, de una manera implícita y como razón suficiente de la inteligencia.

Y no se diga que también el acto de ser envuelve implícitamente el acto de entender, comparados estos dos actos *secundum se* o absolutamente, porque esto no es exacto; y la prueba es que hay cosas que tienen el primero sin tener el segundo; de manera que la realidad o existencia del segundo, al paso que al acto de entender es una consecuencia necesaria y una perfección inseparable de la aseidad.

La infinidad.

La consecuencia más inmediata e importante de la aseidad o existencia *a se*, es la infinidad, la cual puede considerarse como el complemento lógico de la esencia metafísica de Dios, y a la vez como un elemento esencial implícito de los demás atributos en cuanto divinos.

Decir que Dios es infinito, vale tanto como decir que contiene en su ser simplicísimo todas las perfecciones posibles, con exclusión de toda imperfec-

ción y limitación.

Y que esta infinidad *in actu* y absoluta, es una consecuencia necesaria de la existencia *a se*, es evidente, en atención a que el ser existente *a se* no puede recibir limitación alguna, ni de su esencia, ni de otro ser, ni de sí mismo. No es limitado por su esencia; porque la esencia del ente *a se*, es el mismo ser o existir en toda su pureza; es así que ninguna perfección pura y positiva está en oposición con el ser, antes bien toda perfección, en tanto es perfección, en cuanto es algún ser: luego la esencia divina, por lo mismo que consiste en el ser *a se*, en el ser puro, simple y absoluto, incluye todo lo que es ser, y sólo excluye el no ser, o el defecto de ser. No hay, pues, en ella, ni puede haber ningún defecto de ser, ninguna imperfección, ninguna limitación.

Tampoco es limitado por otro ser, toda vez que es independiente, no producido y necesario con necesidad absoluta, o en otros términos y hablando el lenguaje de santo Tomás, es el mismo ser subsistente por sí mismo y no participado, por lo cual es preciso que contenga en sí toda la perfección del ser: «*oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat*». Y de aquí se infiere también, porqué el ser de Dios no puede ser limitado por el mismo Dios, siendo evidente que del ser subsistente, puro y absoluto, no pueda emanar ningún defecto de ser, y por consiguiente, ninguna limitación a no ser que digamos que el ser, como ser, es causa del no ser o de la nada.

La idea de la infinidad divina envuelve la necesidad de que en Dios se hallen contenidas las perfecciones y el ser de todas las criaturas. En esto convienen el panteísmo y la filosofía racional y cristiana. Pero se distinguen en que, según la concepción panteísta, las perfecciones de las criaturas, o si se quiere, las existencias creadas y finitas, se hallan contenidas en Dios como la parte en el todo, mientras que, según la concepción cristiana, se hallan contenidas como el efecto en la causa, y como el ser participado e imperfecto en el ser absoluto, subsistente y perfecto. Según la concepción panteísta, Dios es infinito porque es todos los seres y no hay ninguna cosa que esté fuera de su esencia, como distinta de ella. Según la concepción filosófico-cristiana, Dios es infinito, porque su ser es de tal naturaleza y condición, que contiene cuanto hay de ser, de realidad, de perfección en las criaturas, pero de un modo más eminente, es decir, excluyendo lo que hay de imperfección y de no ser en las criaturas, e incluyendo a la vez perfecciones y grados de ser que no se hallan en éstas, a la manera que el alma racional, sin ser el principio vital de la planta A, ni el alma sensitiva del animal B, contiene la perfección real de los dos, y esto en la simplicidad de su esencia y substancia, y distinguiéndose realmente del primero y de la segunda.

Para mejor inteligencia de esto, conviene tener presente que entre las perfecciones existentes en las criaturas, hay algunas que pueden llamarse simples

o absolutas, y son aquellas cuyo concepto propio no envuelve ninguna imperfección, como la bondad, la inteligencia, la sabiduría, &c. Otras hay cuyo concepto propio y adecuado envuelve alguna imperfección, o sea la carencia de alguna realidad superior, como el raciocinio, el cuerpo, la planta, &c. Éstas pueden apellidarse mixtas, y son las mismas que los teólogos suelen denominar *perfectiones simplices sucundum quid*, en contraposición a las primeras, denominadas *simpliciter simplices*.

De estas últimas (las *simpliciter simplices*) se dice que existen en Dios *formaliter*, o sea según la realidad objetiva y absoluta que corresponde a su concepto adecuado; al paso que las primeras sólo existen en Dios *eminenter*, es decir, en cuanto que el ser divino incluye lo que hay de realidad y perfección en el cuerpo, el raciocinio, la sensibilidad, &c., aunque de un modo superior, más noble y excluyendo lo que contienen de imperfección y de no ser.

Pero téngase presente que en el uno y en el otro caso, no se ha de concebir que existen en Dios, como formando parte de su substancia y esencia las perfecciones mismas de las criaturas, por ejemplo, la sabiduría, la bondad, la voluntad de Pedro, las cuales, así como el mismo Pedro, tienen una existencia propia, física, distinta de la existencia de Dios, y participada o recibida de él.

Infiérese de todo lo dicho, que el error panteísta no tiene otra base más que la confusión de ideas y la significación equívoca e inexacta de ciertas locuciones relativas a Dios. Cuando se dice que Dios es el mismo ser, que es todo el ser, que es la plenitud del ser, si se toman estas locuciones en el sentido de que Dios es todas las cosas que existen, o que su ser es el mismo ser con que existe cada una de las criaturas o existencias finitas, encubrirán una concepción panteísta; pero tendrán un sentido racional y conforme a la filosofía cristiana, si por ellas se entiende que Dios contiene en la simplicidad absoluta de su ser; a) todo lo que hay de ser y realidad en las criaturas; b) todo lo que de ser y realidad pueden tener las criaturas posibles; c) más un fondo de realidad y perfecciones no comprendidas en unas ni en otras, y con la exclusión de toda imperfección y limitación de ser.

Capítulo 13

Atributos absolutos de Dios

No permitiendo la índole especial de esta obra investigar y exponer por extenso todos los atributos divinos, nos concretaremos a los más importantes, tratando primero de los que concebimos como absolutos que pertenecen a la esencia *secundum se*, y después de los que dicen algún orden a las criaturas actuales o posibles.

13.1. Unidad de la esencia divina.

Nociones previas:

1ª De lo dicho hasta aquí se colige que Dios es: 1º ente absolutamente necesario, puesto que envuelve independencia absoluta de otro ser, y la existencia *a se*; 2º ente sumo en perfección, *summe perfectum*, puesto que contiene la perfección de todos los seres actuales y posibles; 3º ente infinito, porque no hay nada que limite su ser, el cual se identifica, por consiguiente, con toda la realidad posible.

2ª Cuando se afirma que Dios es uno, no se trata de la sola unidad afirmativa o transcendental, que divide, y separa la cosa de otras existencias singulares, sino de la unidad exclusiva o por negación, en cuanto excluye la multiplicación numérica de la esencia, o sea su comunicación a varios individuos. Y de esta unidad, o mejor dicho, unicidad, es de la que aquí se trata.

3ª Sabido es que el politeísmo, en sus diferentes formas [1] , negó esta unidad de la esencia divina, multiplicándola y dividiéndola en varios seres singulares y distintos entre sí, a los que denominaba dioses. Contra esta concepción politeísta, que es una de las pruebas más incontestables de la impotencia de la razón humana abandonada a sus propias fuerzas, procede la siguiente

Tesis: Dios es necesariamente uno o único.

Razones:

1ª De lo que se ha demostrado acerca de la necesidad, existencia *a se* e infinidad de Dios, se desprende que la noción racional de Dios exige que sea un ser infinitamente perfecto; luego es necesario que sea único. La razón es clara: porque Dios no puede ser infinitamente perfecto, sino a condición de que no pueda concebirse, ni existir otro ser superior o más perfecto que él. Es así que si hubiera otro ser igual a Dios, éste ya no sería el ser más perfecto entre los posibles: luego no sería en realidad infinitamente perfecto, puesto que sería más perfecto un ser que no tuviera igual, sino que fuera superior a todos los demás. Luego el concepto de Dios como ser infinitamente perfecto, o como ser que posee todas las perfecciones posibles, incluye necesaria y lógicamente el concepto de unicidad.

2ª Si hay dioses, o el uno depende del otro para la creación y gobierno del mundo, o no: si lo primero, el que depende del otro, no es infinitamente perfecto, ni independiente, ni por consiguiente verdadero Dios. Si lo segundo, resulta en primer lugar que ninguno de los dos es verdadero Dios, porque cada uno tiene fuera de sí algún ser que no depende de él, lo cual vale tanto como decir, que no es ser supremo, ni infinito, ni contiene de todas las perfecciones posibles. En segundo lugar: o el dios A pudo impedir la creación del mundo por el dios B, o no. Si lo primero, el dios B no es independiente, ni infinito, ni omnipotente; si lo segundo, su poder no es infinito, puesto que no puede impedir la acción infinita del dios A. Es, pues, a todas luces absurda y contradictoria la existencia de dos o más seres singulares con la esencia y atributos divinos propios.

[1] Las formas principales del politeísmo, son: 1º la demonolatría o adoración y culto de los demonios o malos genios; 2º la antropolatría, adoración y culto de los hombres y héroes, a los que los poetas y el vulgo atribuyen cualidades superiores, acciones extraordinarias y atributos divinos; 3º el sabeismo o culto de los astros; 4º la zoolatría o culto de los animales; 5º el fetichismo o culto y adoración de cosas inanimadas, como ríos, bosques, montes, &c.; 6º la idolatría propiamente dicha, o sea el culto y adoración de las imágenes y estatuas, en las que el vulgo suponía la existencia de una virtud divina.

3ª Donde hay pluralidad hay diferencia, porque no es posible concebir pluralidad de seres, sin concebir al propio tiempo que el uno no es el otro, y por consiguiente que en el uno hay algo que no hay en el otro. Luego es necesario que el dios A tenga algo real que no tiene el dios B. Sea que este algo constituya diferencia esencial, o accidental, o numérica o de cualquiera otra clase, siempre ha de ser por precisión algo real, porque la nada no puede distinguir ni diferenciar, sino como privación o ausencia de alguna realidad. Luego afirmar que existen dos o más dioses, es lo mismo que afirmar que el uno tiene algo real que no tiene el otro, y por consiguiente que es más real y perfecto que el otro, y que a este otro le falta alguna perfección. Luego Dios, como ser absolutamente perfecto, excluye toda distinción y pluralidad individual; pues, como dice santo Tomás, «*si nulli eorum*» (de los muchos dioses que se suponen) «*deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio ei admixcetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid si simplicer*» (absolutamente) «*perfectum, non erit in quo ab inviecem distinguantur.*» (Sum. Cont. Gent., lib. 1º, cap. 42.)

De la doctrina aquí consignada se desprenden los siguientes

Corolarios:

1º Aunque la pluralidad no se opone, de su naturaleza y por sí sola, a una perfección finita, es incompatible con una perfección infinita, según queda demostrado.

2º Dios, por lo mismo que es infinito y contiene todas las perfecciones posibles, se basta a sí mismo y no necesita de otros para poseer la felicidad, con tanta más razón, cuanto que la felicidad no es otra cosa que la posesión de todos los bienes. Esto sin contar la comunicación y sociedad inefable que la revelación nos permite vislumbrar en el misterio augusto de la Trinidad.

3º No puede darse *a parte rei* un término adecuado a la potencia infinita de Dios; porque debiera ser infinito en acto y absolutamente, cuya existencia fuera de Dios, y sobre todo como ente producido, envuelve repugnancia o imposibilidad interna.

13.2. Simplicidad e inmutabilidad de Dios.

Estos dos atributos vienen a ser una consecuencia necesaria e inmediata de la infinidad.

1º Simplicidad divina.

a) Un ser se dice simple, según y en cuanto que excluye la composición; es así que Dios excluye absolutamente toda composición: luego es absolutamente simple. En efecto: si la esencia divina incluye pluralidad de elementos, éstos, o son finitos en sí mismos, o infinitos. Si lo primero, Dios será también finito, puesto que lo infinito dista infinitamente de cualquier finito, y con elementos finitos no se puede constituir un infinito. Si lo segundo, en primer lugar son superfluos los demás constitutivos que se suponen, puesto que el ser infinito debe incluir todo lo que hay en ellos de real y de perfección, so pena de dejar de ser infinito. En segundo lugar, ya se ha demostrado que la existencia de dos seres infinitos envuelve contradicción.

b) Toda composición envuelve potencialidad, o sea aptitud de un componente para ser completado por el otro, o al menos, para constituir en unión con él una realidad distinta de la que tiene por sí solo. Luego Dios excluye toda composición en el mero hecho de excluir toda potencialidad como acto puro, y toda imperfección como ser infinitamente perfecto.

c) Todo ser compuesto es posterior, en orden de naturaleza, respecto de sus componentes, pues no concebimos composición sin la preexistencia, si no de duración, al menos de causalidad y lógica de los componentes, los cuales por consiguiente son primero que el compuesto. Luego toda composición es incompatible con la idea de Dios como primer ente. «*Omne compositum*», dice a este propósito santo Tomás, «*est posterius suis componentibus: primun ergo ens, quod est Deus, ex nullis compositum est*».

Estas razones demuestran: 1º que debe excluirse de Dios, no solamente toda composición física, es decir, de cosas realmente distintas entre sí, como la materia y la forma, al substancia y accidente, la esencia y existencia, sino hasta la composición metafísica, como la de género y diferencia, porque todas ellas envuelven el concepto de potencialidad, incompatible con el concepto de Dios como acto puro y simplicísimo; por lo cual observa con razón santo Tomás, que «*este ser que llamamos Dios es de tal condición, que por razón de su misma pureza es un ser distinto de cualquiera otra cosa.*» [2].

2º La inmutabilidad.

a) La simplicidad unida con la infinidad en Dios, lleva consigo necesariamente su inmutabilidad; porque su ser que incluye todas las perfecciones posibles sin limitación alguna, y que por otro lado, excluye toda composición y con ella toda potencialidad, es por necesidad absolutamente inmutable.

b) Además: Dios no está sujeto a mutación por parte de la esencia, ni por parte de la existencia, puesto que una y otra son necesarias con necesidad absoluta. Tampoco lo está por parte de sus perfecciones, ya porque se identifican con la esencia, y por consiguiente son tan necesarias e inmutables

[2] Opusc. de Ente et Essent., cap. 6º.

como ella, ya porque lo que es infinito no puede perder ni adquirir nada de nuevo. Es inmutable también por parte de las operaciones: 1º porque éstas no se distinguen realmente de la substancia o esencia, en fuerza de la simplicidad absoluta de ésta, y por consiguiente son tan inmutables en sí mismas, como lo es la substancia que las ejecuta o posee; 2º porque estas operaciones están reguladas por la inteligencia y sabiduría infinita de Dios, el cual conoce por medio de una intuición simplicísima y eterna todas las cosas posibles y actuales, presentes, pasadas y futuras, necesarias, contingentes y libres, y por consiguiente no es posible que se presenten motivos nuevos, ni razones antes ignoradas para variar o modificar su acción.

Objeciones

Obj. 1ª La simplicidad, y sobre todo la inmutabilidad de Dios son inconciliables con su libertad: siendo, pues, ésta una perfección superior a aquellas, y siendo innegable su existencia en Dios, al menos con respecto a las criaturas, es preciso reconocer alguna potencialidad y mutabilidad en Dios, siquiera por parte de sus operaciones *ad extra*.

Que la volición libre de las criaturas envuelve potencialidad o mutabilidad, se prueba: decir que Dios produjo libremente las criaturas, es lo mismo que decir que pudo no producirlas: luego su voluntad, a) incluye potencialidad, puesto que envuelve indiferencia para la producción y la no producción, y b) también mutabilidad, puesto que al elegir la producción del mundo, pudo elegir la no producción del mismo, y por consiguiente poner un acto distinto del que puso.

Resp. 1º Debe advertirse ante todo, que esta objeción es insoluble de una manera científica y clara; porque la conciliación de la inmutabilidad y de la libertad de Dios, es un misterio impenetrable a la razón humana, no solo considerada en sí misma, sino aun auxiliada con las ideas luminosas de la revelación divina. Así es que el teólogo, lo mismo que el filósofo, debe confesar y confiesan su impotencia para dar una explicación satisfactoria acerca del modo de conciliar entre sí la inmutabilidad y la libertad en Dios, por más que por otro lado, sea evidente y cierta la existencia de los dos atributos en el mismo, y consiguientemente la realidad de la conciliación de los dos, aunque la razón humana no alcance a penetrar y comprender el cómo de su conciliación y coexistencia. 2º Esto no obstante, la razón humana puede, si no desatar, al menos cortar este nudo, y derramar alguna luz, siquiera escasa, sobre este misterio, para lo cual debe tenerse presente: 1º que la indiferencia de la voluntad divina respecto de sus actos libres, no es una indiferencia potencial y pasiva, es decir, la indeterminación y capacidad de la potencia para poner o no poner actos diferentes y opuestos, sino que es una indiferencia activa, es

decir, la posición de un acto, que connota o dice orden a dos términos posibles, el cual acto, siendo uno y simplicísimo, se llama volición, en cuanto se refiere al término A, y nolición, en cuanto se refiere al término B; 2º que si bien en los seres finitos el acto libre es distinto entitativamente del acto necesario, en Dios, a causa de su absoluta simplicidad, es una misma la entidad del acto necesario y la del acto libre, de manera que el mismo acto divino es necesario en cuanto y porque se termina *ad intra* o sea a las personas divinas, y el mismo es libre en cuanto y porque se termina *ad extra*, o sea al ser o al no ser del mundo.

Para contestar, pues, de la manera que es posible en semejante materia a la objeción propuesta, basta aplicarle estas nociones fundamentales, fijando el sentido de las principales afirmaciones que incluye, por medio de las siguientes distinciones:

a) Es preciso reconocer alguna potencialidad y mutabilidad, interna o entitativa en Dios, se niega: externa o puramente terminativa, en cuanto el mismo acto, único y simplicísimo, pudo terminarse al ser del mundo, v. gr., o al no ser, se conc.

b) La voluntad divina incluye potencialidad, puesto que incluye indiferencia, se niega la consecuencia; porque esta indiferencia es activa, es decir, indiferencia o capacidad del acto para terminarse a dos objetos diferentes, pero no es indiferencia potencial y pasiva, o sea indiferencia de la potencia para poner dos actos diferentes en razón de actos.

c) También envuelve mutabilidad, porque pudo poner un acto distinto del que puso, en cuanto a la entidad misma del acto, se niega; si se entiende por acto distinto, el mismo acto con distinto término, se concede.

Obj. 2ª Puede replicarse contra la solución dada y objetar de nuevo que la terminación del acto divino al objeto A, hace que este acto sea diferente de aquel cuya terminación es o hubiera sido al término B, por ejemplo, a la no existencia del mundo; porque los actos son diferentes y se distinguen entre sí, según los objetos a que se refieren. Luego la distinción de los términos posibles del acto divino, envuelve distinción por parte del mismo acto.

Resp. Cuando se dice que la distinción de los objetos o términos posibles del acto divino envuelve distinción por parte del mismo acto, esto es verdad, si por distinción se entiende que es distinta la relación (*hatitudo*) y terminación del acto al objeto A y al objeto B; pero esta doble comparación y terminación posible del acto, no pone ni quita nada a la entidad o ser interno del acto, sino que la mutilación está toda en los términos del mismo. Cuando se dice, pues, que la terminación del acto divino al objeto A, es diferente de la terminación del acto divino al objeto B, la palabra terminación, aplicada al acto divino es una denominación extrínseca, que tiene su origen y fundamento real en la mutabilidad y diversidad de los objetos, pero no en la

mutabilidad y diversidad del acto en sí mismo.

Si alguno preguntara la razón *a priori* porqué el acto divino, sin ninguna mutación interna, es a la vez necesario y libre, y puede determinar y llevar consigo mutación y diversidad de términos, sin que su ser y entidad adquiera ni pierda nada de nuevo, nosotros señalaríamos dos razones: 1ª la naturaleza misma del acto divino, el cual, por lo mismo que es infinito y además idéntico con la esencia o ser de Dios, contiene en sí *eminenter* la realidad y el ser de todo acto, y por consiguiente cuanto hay de ser y de realidad en el acto necesario, el libre y en las terminaciones posibles de éste, excluyendo a la vez lo que hay de potencial y mudable en estas terminaciones; 2º la diferencia radical que existe entre el acto libre de Dios y el acto libre de la criatura con respecto al objeto del acto, en atención a que la elección de la criatura, por sí sola, no produce, sino más bien presupone la existencia del objeto, al paso que el acto libre de Dios es efectivo o producido del objeto. Por otra parte, el acto libre de la criatura está sujeto a la mutación y sucesión del tiempo: el acto libre de Dios, como que se realiza en la eternidad con la cual se identifica, excluye toda sucesión.

13.3. Eternidad e inmensidad de Dios.

Para comprender de alguna manera estos atributos divinos, conviene tener presentes las siguientes

Observaciones.

1ª Por eternidad entendemos la duración simultánea e interminable de una cosa en su ser y en sus operaciones; y de aquí la definición adoptada generalmente por los escolásticos y tomada de Boecio: «*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*»: «*Posesión simultánea y perfecta de una vida interminable.*» Esta interminabilidad se refiere al principio y fin, de manera que lo que es eterno excluye todo principio y todo fin.

2ª En la eternidad no existe realmente pasado, ni futuro; porque estas denominaciones son propias del tiempo que envuelve movimiento, mudanzas y consiguientemente sucesión; pero la eternidad, como duración que es de un ser infinito, indivisible e inmutable, es simultánea, indivisible y siempre presente.

3ª La inmensidad significa aquel atributo por razón del cual Dios, de tal manera está en todas las cosas, que no conmensuración con ellas, ni está contenido o encerrado dentro de ellas, sino que pude estar en otras

infinitas si existieran, y posee y contiene en sí actualmente las cosas posibles.

4ª La inmensidad, en cuando incluye la presencia actual de Dios en las cosas existentes, se llama ubiquidad, y también omnipresencia: en cuanto, además de esto, incluye la facultad de estar presente a todas las cosas que pueden existir, las cuales están contenidas en su esencia y presentes como posibles, retiene el nombre de inmensidad.

5ª Una cosa puede estar en otra; a) por potencia, en cuanto que su poder y virtud la dominan completamente; b) por presencia, según que tiene conocimiento de cuanto hay en ella, a la manera que el hombre está en toda una sala en cuanto ve todo lo que hay en ella; c) por esencia, en cuanto obra en ella conservando y produciendo su ser y sus operaciones.

6ª La substancia o esencia divina no puede estar en un lugar *circunscriptive*, o sea por contacto y conmensuración de cantidad; porque este modo de estar en las cosas y de ocupar lugar, sólo conviene a las substancias materiales y compuestas de partes cuantitativas. Sólo puede decirse que está en algún lugar y en alguna cosa, por contacto de virtud, es decir, en cuanto obra o produce en el lugar o en la cosa algún efecto real.

Dadas estas nociones previas, no es difícil probar que a Dios conviene la eternidad y la inmensidad,

A) La eternidad.

a) Lo que es necesario con necesidad absoluta e inmutable en su ser, es eterno en su duración; porque por una parte, lo que es necesario absolutamente y existente *a se*, no puede tener principio ni fin; y por otro lado, lo que es inmutable excluye toda sucesión. Luego la eternidad, como atributo divino, es una consecuencia necesaria de su necesidad o existencia *a se*, y de su inmutabilidad. «*La razón o concepto de eternidad*», escribe santo Tomás, «*es una consecuencia de la inmutabilidad, así como la razón de tiempo es consiguiente al movimiento. Luego siendo Dios absolutamente inmutable, le compete la eternidad en sumo grado. Y no solo es eterno, sino que es su misma eternidad, porque su ser o existencia, y por consiguiente su duración, no se distingue de su propia esencia, al contrario de lo que sucede en las otras cosas, en las cuales la existencia, y por consiguiente su duración, se distingue de la esencia.*»

b) Eterno es lo que no tiene principio ni fin; es así que Dios no pudo tener principio, puesto que no pudo recibir el ser, ni de sí mismo, ni de otro: tampoco puede tener fin, entre otras razones, porque lo que existe por necesidad absoluta no puede dejar de ser, y decir necesidad absoluta de ser, vale tanto como decir imposibilidad de no ser: luego Dios es necesariamente eterno [3]

[3]Esta razón o demostración coincide con lo que santo Tomás presenta en la *Summa*

B) La inmensidad.

a) Dios está en todas las cosas existentes: 1º porque todas están sujetas a su poder; 2º porque todas están presentes a su entendimiento e intuición simplicísima; 3º porque da y conserva a todas las cosas el ser que tienen, y esto no solamente en cuanto que éste ser procede originariamente de Dios como primer ser y primera Causa, sino en cuanto el ser de cualquier cosa subsiste y permanece por la acción conservadora de Dios, como se probará después. Es así que la acción de Dios se identifica con su substancia y esencia: luego la conservación del ser envuelve y exige la presencia esencial y substancial de Dios en el mismo. Con razón, pues, concluye santo Tomás que Dios está en todas las cosas y esto de una manera íntima, en atención a que el ser, término de la acción creadora y conservadora de Dios, es lo que hay más íntimo y más profundo en cada naturaleza o esencia actual: «*Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius inest*».

b) También es inmenso u omnipresente con respecto a todos los lugares; porque da y conserva el ser a todas las cosas que llenan u ocupan las varias partes del espacio.

c) Es inmenso también con respecto a las cosas y lugares posibles; porque contiene en sí la actualidad y perfección necesaria para estar presente a ellas lo mismo que a las cosas existentes, y si de hecho no está presente a las posibles como a las existentes, no es por defecto de inmensidad en Dios, sino por defecto del término o realidad externa. En otros términos: con respecto a las cosas posibles, posee la inmensidad, porque posee la perfección positiva y actual, por razón de la cual puede existir en todas las cosas actuales y posibles, y llenarlas con su presencia: con respecto a las cosas existentes, posee no solo la inmensidad sino la omnipresencia o ubiquidad, la cual es como la aplicación y ejercicio de la inmensidad.

Algunos filósofos y teólogos suelen decir que Dios existe en los espacios imaginarios, lo cual vale tanto como decir que Dios existe en la nada, toda vez que el espacio imaginario es una ilusión de la imaginación, a la cual nada real corresponde. Para nosotros es evidente que semejante opinión es inadmisible, porque Dios no existe en la nada, sino que existe en sí mismo, en primer lugar, y en segundo lugar, en las cosas reales en cuanto y porque obra en ellas produciendo y conservando su ser: es así que en la nada, nada obra, ni hay producción y conservación de ser: luego la razón pura enseña que Dios no existe en los espacios imaginarios, por más que la imaginación tienda a

---

contra Gentiles, en los siguientes términos: «*Si Deus aliquando non fuit, et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo: Deus autem est ens primum. Non igitur esse incepit; unde nec esse desinet; quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.*» L. 1. C. 15.

representarnos otra cosa.

Capítulo 14

Atributos relativos de Dios

Bajo la denominación de atributos relativos comprendo aquí todos aquellos que envuelven alguna relación a las criaturas, bien que algunos de ellos, como el entendimiento y la voluntad, puedan considerarse como absolutos, si se atiende a que su objeto principal y primario es la misma esencia divina. Nada diremos de la omnipotencia, en atención a que ya se ha hablado de ella al tratar los problemas relativos a la posibilidad del ente, a la creación del mundo y en otros lugares de esta obra.

14.1. El entendimiento y la ciencia de Dios.

Prosiguiendo el análisis que venimos haciendo de la idea divina, condensaremos en los siguientes puntos lo que la razón humana, de acuerdo con la idea cristiana, nos enseña acerca del entendimiento y la ciencia en Dios.

1º Que Dios es una Inteligencia, y una Inteligencia suprema, es absolutamente evidente, si se tiene en cuenta: 1º que en Dios, causa primera e infinita de las existencias finitas, deben existir las perfecciones de éstas, entre las cuales es sin duda la más importante la inteligencia; 2º que el orden general del universo, y las leyes y fuerzas armónicas que rigen y gobiernan sus partes, acusan la existencia de una inteligencia y sabiduría infinita por parte de su autor.

«*Dios, pues, es necesariamente inteligente*», concluiremos con santo Tomás, «*porque no puede carecer de ninguna de las perfecciones que poseen los seres finitos y creados, y entre estas perfecciones es sin duda la más principal, potissima, la inteligencia.*»

2º Dada la actualidad pura y la simplicidad absoluta de la esencia Divina, que quedan ya demostradas, se sigue: 1º que en Dios hay identificación real entre el acto de entender y el acto de ser; 2º que Dios posee en sumo grado la inteligibilidad y la inteligencia; la inteligibilidad suma, por razón de su actualidad pura, raíz de la inteligibilidad, porque, según la profunda sentencia de santo Tomás, en tanto una cosa es cognoscible o inteligible, en cuanto tiene ser; así es que la nada sólo es cognoscible por comparación y relación al ser: luego la actualidad perfecta y al mismo tiempo infinita del ser divino, lleva consigo la inteligibilidad infinita del mismo. Posee también en sumo grado la inteligencia; porque la inmaterialidad es también la raíz de la inteligencia, de manera que cuanto un ser se aleja más, no sólo de la materia, sino de sus condiciones y afecciones propias de la misma, como son la pasividad, la potencialidad, la composición y la limitación, tanto es más inteligente; de donde se deduce que al ser divino, antitético por su esencia a la materia y a todas sus afecciones propias, corresponde el sumo grado de conocimiento, en armonía con su inmaterialidad suma y absoluta. «*Cum Deus sit in summo immaterialitatis*», escribe a este propósito santo Tomás, «*sequitur quod ipse sit in summo cognitionis*».

3º Toda vez que Dios excluye toda composición accidental, incompatible absolutamente con su simplicidad e inmutabilidad, el conocimiento divino no puede verificarse por medio de especies o ideas accidentales, como en el hombre, ni distintas realmente de su ser. De aquí infiere con razón santo Tomás, que en el entendimiento divino no hay ideas distintas del mismo entendimiento, sino que la misma esencia divina hace las veces de idea única y universal, con respecto a todos los objetos conocidos por el entendimiento divino.

4º La inteligencia de Dios, como atributo divino y, por consiguiente, infinito, y como identificada con el ser puro y absoluto de Dios, exige como objeto propio y adecuado una cosa infinita; de donde resulta que su objeto primario y adecuado sólo puede ser la misma esencia divina, puesto que sólo Dios es absolutamente infinito, y por consiguiente sola la esencia divina, como objeto infinito, responde a la inteligencia infinita de Dios.

5º De lo dicho hasta aquí se infieren las siguientes consecuencias: 1ª en Dios la inteligencia, el objeto entendido, el acto de entender y la especie o idea inteligible, son una misma cosa, sin distinción alguna real, por más que la limitación de nuestro entendimiento nos obligue a concebir estas cosas como aspectos diferentes de la esencia divina; 2ª el objeto primario de la inteligencia y consiguientemente de la ciencia de Dios, es la esencia divina; el objeto secundario son las cosas distintas de la misma, o sea las existencias finitas.

6º Sobre esta distinción de objetos respecto de la inteligencia divina, se halla basada la clasificación o división de la ciencia de Dios en necesaria y libre. El conocimiento de los objetos que no dependen de la voluntad libre de Dios, como son la esencia divina y los seres posibles contenidos en ella de una manera virtual y eminente, constituye la ciencia necesaria. El conocimiento de los objetos que no dependen de la voluntad libre de Dios, como son la esencia divina y los seres posibles contenidos en ella de una manera virtual y eminente, constituye la ciencia necesaria. El conocimiento de los seres finitos como distintos de Dios y existentes con una existencia dependiente de la voluntad libre de Dios, constituye lo que se llama ciencia libre. La primera, en cuanto se refiere a los seres posibles, se llama también ciencia de simple inteligencia; y la segunda, que se refiere a los seres llamados alguna vez a la existencia, se denomina ciencia de visión. La ciencia práctica de Dios, es el conocimiento de aquellos seres posibles que Dios determinó realizar, en cuanto dicho conocimiento va acompañado de la voluntad libre y eficaz de Dios, en orden a su existencia propia. De manera que esta ciencia incluye, además del conocimiento previo del objeto posible o producible, el decreto o imperio de la voluntad divina acerca de su existencia: por eso se dice que la ciencia práctica de Dios es causa de las cosas reales.

Corolarios

1º Luego Dios conoce en su esencia y por su esencia todas las cosas posibles. Posible es todo aquello cuyo concepto no envuelve conceptos contradictorios, o en otros términos, lo que puede tener razón de ser, así como imposible absolutamente se dice aquello que envuelve el ser y el no ser. Es así que la esencia divina, como infinita que es y como plenitud del ser, contiene y representa todo lo que puede tener razón de ser: luego Dios, conociendo adecuadamente y comprendiendo su esencia infinita, conoce y ve en ella todos los entes posibles, lo cual vale tanto como decir que conoce todos los modos según los cuales puede ser imitada y participada.

2º Luego Dios conoce todas las existencias finitas, presentes, pasadas y futuras. La razón es que Dios al conocerse a sí mismo con conocimiento perfecto e intuitivo, conoce necesariamente todos sus efectos siendo incontestable que el conocimiento absoluto y comprensivo de la causa, envuelve el conocimiento de los efectos: y las existencias finitas dependen y proceden de la esencia divina, como de causa ejemplar y final, y de la voluntad divina, como de causa eficiente.

Como el conocimiento de los futuros contingentes y libres ofrece mayor dificultad y oscuridad a nuestra razón, establecemos la siguiente

Tesis: Dios conoce los futuros contingentes y libres.

Si Dios no conociera desde la eternidad las cosas contingentes y libres futuras, sino que necesitara de la existencia presente para conocerlas, resultaría que Dios conoce de nuevo alguna cosa que antes ignoraba, lo cual equivale a decir: a) que su ciencia no es infinita, puesto que puede aumentarse; b) que no conoce todas las cosas con un solo y simplicísimo acto, y por consiguiente que en Dios hay potencialidad y distinción; c) que está sujeto a mutación, comenzando a poseer algo que no tenía antes.

Otra razón no menos convincente es que la dificultad que nosotros encontramos para conceder a Dios la presciencia de los futuros contingentes y libres, se funda, si bien se reflexiona, en una mera ilusión de la imaginación. Porque la verdad es que si atendemos a las concepciones de la razón pura, para Dios no hay nada futuro, puesto que la medida de su conocimiento, lo mismo que de su ser, es la eternidad, para la cual no hay futuro, porque no hay mutación, ni sucesión. Siendo, pues la eternidad esencialmente indivisible, todo lo que en ella se realiza, es presente, de manera que, en rigor científico, en el orden de la razón pura, no se debe decir que Dios prevee o preconice las cosas futuras, sino que ve y conoce intuitivamente en la presencialidad de la eternidad, las cosas que en la sucesión del tiempo se realizan. «*A la manera*», dice santo Tomás, «*que el que va por un camino no ve aquellos que vienen detrás de él; pero el que desde una altura descubre todo el camino, ve simultáneamente todos los que pasan por éste.*»

Objeciones

Obj. 1ª La presciencia de Dios es incompatible con la libertad humana, porque lo que Dios preconoce, es necesario que suceda, y donde hay necesidad no puede haber libertad.

Resp. Es preciso distinguir entre la necesidad antecedente y la de consecuencia. La primera antecede a la cosa de que se trata, y es causa necesaria, es decir *determinata ad unum*, de su existencia. La segunda es posterior a la cosa de que se trata, en orden de naturaleza y de concepto, y resulta de la posición realizada de ésta. No hay en mí necesidad antecedente o que me obligue absolutamente a escribir; pero supuesta y realizada por mí y en mí la determinación de escribir, la escritura resultante es necesaria con necesidad hipotética o consiguiente; porque si estoy escribiendo actualmente, es necesario que exista esta acción de escribir.

Aplicando ahora esta doctrina a la objeción, diremos que lo que Dios preconoce es necesario que suceda con necesidad de consecuencia o hipotética, pero no con necesidad antecedente. Si Dios preconoce una cosa futura, es

porque ve su existencia como presente en la eternidad y simplicidad de su intelección, y esta existencia, si se trata de un acto libre, la ve y conoce como efecto de la determinación libre de la voluntad creada. En otros términos: Dios conoce las cosas futuras, en cuanto existen y porque existen ya presentes en su eternidad, pero no existen porque Dios las conoce. Y como decía san Agustín: «*Sicut tu, memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt.*» Así como por recordar o traer a la memoria las cosas pasadas, no cambiamos su naturaleza y condición, permaneciendo necesarias o libres, según fueron en sí mismas, así tampoco la simple presencia de Dios no cambia la condición de los futuros por parte de su necesidad, contingencia y libertad.

Obj. 2ª La acción que no puede omitirse o dejar de ponerse, no es verdaderamente libre, puesto que la libertad exige la indiferencia y facultad para poner o no poner la acción; es así que la acción cuya existencia es prevista desde la eternidad de Dios, no puede omitirse: luego la presciencia divina excluye la libertad de la acción.

Resp. La objeción sólo prueba que la acción prevista por Dios es necesaria *ex consequenti* o en sentido hipotético, lo cual no excluye la libertad de la acción en sí misma y con relación a la voluntad. En la hipótesis que me he determinado escribir, y cuando en virtud de esta determinación estoy escribiendo actualmente, ya es necesario que escriba y no puede menos de ser verdad que escribo; porque la escritura actual excluye la no escritura, en razón a que la cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, de manera que si pongo la acción, mientras la pongo, es necesario que exista. Empero, claro es que esta necesidad hipotética y consiguiente, no impide que al determinarme a escribir lo haya hecho libremente, con facultad e indiferencia para la determinación contraria. Del mismo modo, si la acción A está prevista por Dios se realizará y no puede omitirse, no porque sea necesaria en sí misma y con relación a la voluntad humana, sino porque ve desde la eternidad y en la eternidad presente la determinación que la voluntad pondrá libremente en el tiempo y el efecto que de ella resulta. Toda la dificultad y fuerza aparente de esta objeción consiste en que concebimos, o mejor dicho, imaginamos como futuro para Dios lo que sólo lo es para nosotros, no atendiendo a la razón pura que nos dice que la eternidad es simultánea, presente e indivisible, y no una duración sucesiva, según nos la representa la imaginación, acostumbrada a las mudanzas sucesivas que constituyen el tiempo.

Un ejemplo aclarará más la verdad de ésta solución. Si suponemos que un hombre conoce ahora lo que hará otro hombre durante su vida, las resoluciones que tomará y los actos que ejecutará hasta la muerte, será verdad el decir que si el hombre A sabe que el hombre B ejecutará tal acto en tal día, es necesario que así suceda, y sin embargo, el hombre B ejecutará este

acto con toda libertad y en virtud de una determinación indiferente y libre, sin que el conocimiento previo del hombre A, disminuya en nada la libertad de esta determinación.

Obj. 3ª De lo dicho parece deducirse que la ciencia de Dios acerca de los futuros libres, depende de las criaturas, puesto que conoce estos futuros conociendo la determinación de la voluntad con respecto a ellos, y por consiguiente, la voluntad creada será causa de la ciencia de Dios, lo cual es absurdo.

Resp. La ciencia de Dios acerca de los futuros libres puede decirse que depende de las criaturas, como de condición *sine qua non* por parte de su terminación, pero no como de causa eficiente, y mucho menos como de condición preexistente *a parte rei*, respecto de la ciencia divina. La causa eficiente y la razón suficiente *a priori* de esta ciencia, es la naturaleza misma de Dios, el cual, como ser eterno e infinitamente inteligente, ve intuitivamente y como presente todo lo que tiene ser desde el principio hasta el fin del tiempo, porque «*ejus intuitus*», como dice santo Tomás, «*fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate*».

Por lo demás aquí se prescinde del medio en el cual Dios conoce estos futuros.

14.2. La voluntad de Dios.

En el orden teológico, la voluntad divina constituye uno de los atributos divinos más importantes, a causa de la multitud y trascendencia de los problemas teológicos que con ella está relacionados. Tratándose aquí de un compendio de filosofía elemental, es preciso concretarnos a las nociones más precisas, que reduciremos a los puntos siguientes:

1º Que existe en Dios verdadera voluntad, puede considerarse como una verdad evidente: 1º porque es una perfección simple, cuyo concepto no envuelve imperfección alguna, ni exclusión o incompatibilidad con otras perfecciones; 2º porque la voluntad es una consecuencia necesaria de la inteligencia, con la cual se halla en necesaria relación; de manera que cuanto más noble y perfecta es la inteligencia, tanto es más noble y perfecta la voluntad. Luego existiendo en Dios una inteligencia infinita, debe existir también en él una voluntad infinita.

2º Si la voluntad no es otra cosa que el amor del bien conocido por el entendimiento, siendo infinito este entendimiento en Dios, e infinita también la bondad de su esencia, infinita debe ser también la voluntad divina. Por otra parte, así como la inteligencia en Dios se identifica con la substancia

divina, con el acto de entender y con el objeto entendido, así también la voluntad de Dios se identifica con la esencia divina, que es su principio, con la bondad que es su objeto, y con el acto de querer. De manera que en Dios son una misma cosa el querer y el ser, y todo lo que quiere o ama, lo quiere con un acto puro, simplicísimo y único.

3º La voluntad divina, como inclinación consiguiente y relacionada con una inteligencia pura y absolutamente inmaterial y actual, excluye los movimientos afectivos del apetito sensitivo y animal que llamamos pasiones, no solamente porque van acompañadas de alteraciones materiales y dependen de órganos corpóreos determinados, sino también porque se refieren al conocimiento sensible como a su principio, y al bien o mal sensible, como a su objeto. Deben excluirse igualmente de la voluntad divina, todos aquellos actos que envuelven alguna imperfección, sea por parte del objeto, sea por parte del modo de referirse a él, como son la tristeza, el temor, la ira, que tienen por objeto el mal o su remoción; la esperanza, el deseo, que se refieren al bien como ausente, nada de lo cual puede tener lugar en Dios, acto purísimo y bien infinito.

Así es que cuando en las Sagradas Escrituras o en el lenguaje vulgar se atribuyen a Dios afecciones sensibles y actos imperfectos de la voluntad, se deben tomar semejantes locuciones en sentido metafórico, basado sobre ciertas comparaciones y analogías más o menos remotas. Porque vemos que la ira entre los hombres induce al castigo, decimos que Dios está airado contra aquellos a quienes castiga; decimos que espera y sufre al hombre, no porque le falte algún bien, ni porque experimente ninguna contrariedad, sino porque no le castiga inmediatamente después del pecado. Lo mismo proporcionalmente se puede aplicar a la tristeza, misericordia, &c.

4º Así como nosotros distinguimos y concebimos en Dios varias especies de ciencias, a pesar de que en sí misma es una, y lo que es más aún, se constituyen por un solo acto de entender, así también distinguimos en la voluntad divina un acto necesario, con el cual Dios se ama necesariamente a sí mismo como bien sumo e infinito, y otro acto libre, con el cual ama las existencias creadas distintas de su esencia. Esto es lo que querían significar los escolásticos, cuando decían que la volición divina que se termina *ad intra* es necesaria, y que sólo es libre en cuanto se termina *ad extra*, o sea a alguna cosa no perteneciente a su esencia. A la primera clase pertenecen también las acciones inefables que constituyen y originan las tres personas divinas como distintas.

5º Que la voluntad divina ama libremente y no por necesidad absoluta las criaturas, se reconocerá con toda evidencia, reflexionando que si las amara necesariamente, existirían necesariamente; porque el amor de una cosa presupone su ser, puesto que las cosas se aman en cuanto son y no en cuanto

no son: si existen necesariamente, Dios no podrá existir sin ellas; si Dios no puede existir sin ellas, depende de alguna manera de ellas, en cuanto a su ser: luego Dios no sería *ens a se*, ente perfectísimo, ente infinito.

Por otra parte Dios, o no existe, o es infinito en su ser y perfecciones; es así que lo que es infinito en su ser y perfecciones, se basta a sí mismo y no necesita de nadie, ni puede recibir perfección alguna de otros seres: luego Dios puede existir y poseer el bien sumo y la felicidad infinita, independientemente de toda criatura, porque ninguna perfección nueva resulta en él, ni se le añade con la existencia de nuevos seres finitos, como observa con razón santo Tomás: «*cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat*».

6º Sin embargo, aunque el amor con que Dios ama a las criaturas existentes no es necesario *absolute*, puesto que pudo no producirlas, y por consiguiente no amarlas, dada la determinación libre de la voluntad divina en orden a su producción, y dada su existencia real en virtud de esta determinación, Dios las ama necesariamente, porque ama cuanto existe como participación y reflejo de su bondad, y hasta puede decirse que existen porque Dios las quiere o ama.

Y es que, según la profunda observación de santo Tomás «*el amor con que queremos bien a alguno, no es causa de la bondad que en él existe, sino al contrario, la bondad verdadera o aparente que en él se halla, es la que excita y provoca nuestro amor hacia él, la que determina en nosotros el amor del bien que tiene y el deseo de su conservación y aumento. Empero el amor de Dios infunde y crea la bondad en las cosas por él amadas, pudiendo decirse que son buenas o tienen bondad, porque Dios las ama*»: «*Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*». Luego el amor con que Dios quiere y ama las criaturas, aunque no es necesario con necesidad absoluta, es necesario con necesidad hipotética: en la hipótesis ya realizada de su existencia, es necesario que Dios las ame, como participaciones y derivaciones de su bondad infinita.

7º Luego en la voluntad divina podemos señalar y distinguir dos objetos; uno primario, absoluto y formal, que es la bondad infinita de Dios, único objeto adecuado, proporcionado y capaz de mover necesariamente, *objectum motivum*, su voluntad infinita, con la cual se identifica *a parte rei*. Otro secundario y absolutamente libre, aunque hipotéticamente necesario, que son los bienes finitos o creados distintos de Dios. La bondad divina tiene razón de fin respecto de la voluntad divina: las criaturas son como medios libres, no para conseguir, sino para manifestar y comunicar esta bondad. De aquí es que Dios quiere y ama su bondad necesariamente; pero los demás seres, si existen, los quiere y ama por su bondad como fin. Mas, como quiera que este fin, o sea la bondad de Dios, se salva igualmente con y sin la existencia de los bienes creados, la volición de éstos considerada absolutamente, es, no solamente secundaria, sino completamente libre en Dios.

8º La libertad divina es perfectísima, como libertad de un ser infinitamente perfecto e inteligente, careciendo en consecuencia de los defectos que acompañan la libertad finita del hombre. En éste, la libertad y su ejercicio son regulados por un conocimiento lento, trabajoso, oscuro y discursivo, de donde resulta la incertidumbre e inseguridad de las determinaciones de la voluntad, y la mutabilidad de su elección libre; porque aquellas determinaciones y ésta elección radican en una inteligencia imperfecta, limitada y rodeada de sombras, según la gráfica expresión de santo Tomás: *cognitionem obumbratam.* Por el contrario, en Dios, la voluntad libre y sus determinaciones, son reguladas por una inteligencia que conoce la verdad por simple intuición, sin discurso ni investigaciones, *absque discursu et inquisitione*, por lo cual excluye toda duda, toda ignorancia, y consiguientemente toda mutabilidad e incertidumbre por parte de la elección. De aquí es que el libre albedrío en Dios: 1º no envuelve la facultad de elegir entre el bien y el mal moral, como el del hombre; 2º no incluye la libertad de potencialidad y suspensión, o sea la indiferencia para poner o suspender el acto, sino la de contradicción objetiva, o sea la indiferencia de un solo acto para terminarse de diferentes modos; 3º es absolutamente indefectible el orden físico y moral, como atributo de un ser necesario, infinito e identificado con la bondad suma, al paso que en las criaturas el libre albedrío es necesariamente defectible en su ser y operaciones, a causa de su origen *ex nihilo*, origen que lleva consigo, como dice santo Tomás, la posibilidad de defecto o la defectibilidad radical [1]

14.3. La Providencia divina.

Como el problema de la divina Providencia se halla íntimamente relacionado con el de la existencia del mal en el mundo, trataremos primero de

[1]El siguiente pasaje de santo Tomás, reasume la doctrina que aquí consignamos, la misma que el santo Doctor trata con mayor extensión en varios lugares de sus obras. «*Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis, et in angelis, et in Deo; variatis enim prioribus, necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit, scilicet, naturam, et vim cognitivam. Natura quidem alterius modi (diversa ratione) est in Deo, quam sit in hominibus, et in angelis; natura enim divina increata est, et est suum esse, et sua bonitas; unde in eo non potest esse defectus aliquis, nec quantum ad esse, nec quantum ad bonitatem. Natura autem, etiam angelica, creata est, ex nihilo principium sumens; unde quantum est de se, posibilis est ad defectum. Et propter hoc liberum arbitrium hominis et angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est. Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine, quam in Deo. Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem. Unde accidit ei dubitatio, et difficultas in discernendo, et judicando.*» De verit., cuest., 24, art. 3º.

la Providencia en sí misma, y después con relación al mal, bien sobre esto último, ya se ha hablado en varios lugares de esta obra.

14.3.1. Noción y existencia de la Providencia divina.

Observaciones o nociones previas.

1º Providencia, en general, es la ordenación de las cosas al fin. De aquí se infiere desde luego que la providencia divina sólo puede tener lugar con respecto a las cosas creadas, y no en el mismo Dios, que no es ordenable a ningún fin.

2º La providencia divina será por tanto, la acción compleja mediante la cual Dios encamina y dirige todas las cosas creadas a sus fines propios o particulares, y a la vez a un fin general. Digo acción compleja, porque incluye la acción del entendimiento que dispone y ordena los fines de las cosas, y la acción de la voluntad que aprueba este orden y decreta su ejecución. Teniendo en cuenta estas indicaciones, podremos decir que la providencia divina es: «La razón o idea práctica del orden de las cosas creadas a sus fines propios y al general del universo, preexistente desde la eternidad en el entendimiento divino»: «*Ratio aeterna, qua Deus singula creata in suos fines particulares, et omnia simul in finem universalem dirigit*».

3ª Aunque la providencia divina, considerada en sí misma, es eterna, como lo son el entendimiento y la voluntad en Dios, si se considera precisamente por parte de su ejecución, puede decirse temporal o existente en el tiempo, como lo son las cosas de las cuales Dios tiene providencia. Considerada la providencia bajo este punto de vista, o sea simplemente como ejecución del orden providencial, constituye lo que llamamos gobierno del mundo.

4ª Conviene no perder de vista lo que dejamos consignado acerca de la independencia, infinidad y suficiencia de la bondad divina, única cosa que puede tener razón de un fin necesario y último respecto de la voluntad de Dios; de donde se infiere que el fin general y único posible de la creación y existencia de las cosas finitas, es la bondad divina, *non ut efficienda, sed ut manifestanda*, o en otros términos, es la manifestación de la bondad divina, o la glorificación externa y accidental de Dios, resultante de la comunicación y manifestación de las perfecciones divinas. Luego el fin general y necesario del mundo es la manifestación de las perfecciones divinas, y la gloria externa resultante de esta manifestación en los seres inteligentes y libres.

5ª La realización de este fin último y general del mundo tiene lugar en todas y cada una de las criaturas que le componen, en armonía y relación con las condiciones y perfección relativa de su naturaleza. Así, por ejemplo,

los vegetales y minerales lo realizan, a) en cuanto son participaciones y semejanzas a su modo de la esencia divina; b) en cuanto que obran y producen efectos y mutaciones ordenadas a la conservación de su ser individual, de su especie y del orden general del mundo; c) en cuanto que manifiestan o revelan la bondad, el poder, la hermosura, &c., de su Creador. El hombre, como dotado de inteligencia y libertad, realiza este fin de una manera más perfecta, conociendo, admirando y glorificando las manifestaciones múltiples de la bondad divina, y sobre todo honrándole con palabras, acciones y pensamientos, y rindiendo homenaje a sus perfecciones infinitas por medio de una sujeción perfecta a su voluntad, por medio de acción de gracias por sus beneficios, y por medio de un amor libre, desinteresado y puro. El hombre, pues, realiza el fin último general de la producción del mundo, de una manera viviente, superior y consciente, si es lícito hablar así, y por lo mismo se dice con razón, que es el fin *cui* secundario del mundo material, perteneciéndole a él trasmitir hasta el trono de Dios las voces inanimadas de los seres inferiores que contribuyen a su bienestar, y se hallan más o menos sujetos a su razón y voluntad.

Siendo infinita la bondad de Dios y sus perfecciones, la manifestación de éstas admite una gradación infinita, y por consiguiente, al decir que el mundo actual tiene por fin último y general la manifestación de las perfecciones divinas, se sobreentiende la manifestación en el grado y medida que corresponde a la perfección relativa del mismo. Si Dios creara o hubiera creado un mundo más perfecto que este, su fin sería la manifestación de las perfecciones divinas en un grado superior al que corresponde al actual.

Tesis: La providencia divina se extiende y aplica a todos y cada uno de los seres mundanos.

La experiencia y la razón demuestran de consuno esta verdad. Si la experiencia nos presenta a la providencia de Dios en las leyes generales y constantes que rigen los cuerpos inorgánicos, y mantienen las relaciones de los astros entre sí y con relación al mundo terrestre; si nos revela la acción inteligente y previsora de Dios, en la organización y fenómenos varios de la vida vegetal, en los órganos destinados al ejercicio de los sentidos en los animales, en los movimientos, funciones e instintos admirables de los mismos, y más todavía en las propensiones, aptitudes y facultades tan acomodadas para que el hombre pueda conocer y realizar los diversos fines de la vida humana en el orden social, económico, intelectual, moral y religioso, la razón por su parte nos enseña que cuanto Dios saca de la nada y conserva en el ser, lo sacó de la nada y lo conserva para algún fin determinado, a no ser que queramos negar a Dios la inteligencia y hacerlo inferior al hombre. Y como quiera que el

que se propone realizar un fin pone los medios para ello, Dios, a cuyo poder nada resiste, y cuya inteligencia es infinita, suministró a cada ser los medios y fuerzas para realizar su fin particular y cooperar al propio tiempo al fin universal y último de la creación, que es la manifestación de las perfecciones divinas, como se ha dicho.

He aquí otra reflexión que confirma la necesidad y existencia de la Providencia. Si Dios no gobierna el mundo por él sacado de la nada, o es porque no sabe, o porque no puede, o porque no quiere. La afirmación de los dos primeros extremos conduce lógicamente a la negación de la existencia de Dios, cuyo concepto esencial lleva consigo el concepto de una inteligencia infinita y de un poder infinito. La del tercer extremo es inconciliable con la bondad divina, la cual se debe a sí misma el cuidado, conservación y gobierno de lo que en último resultado es una comunicación y una participación de la bondad divina. Añádase a esto, que el bien y perfección de las cosas no consiste en su existencia aislada, sino en las relaciones mutuas, en la subordinación y enlace de unas cosas con otras. Luego si esta subordinación y estas relaciones mutuas de los seres, no procedieran de la providencia divina, Dios no sería la causa primitiva y general de todas las perfecciones existentes en el mundo.

Corolarios

1º Siendo la providencia divina en el orden ejecutivo o como gobierno del mundo, la permanencia, por decirlo así, de la creación y conservación de los seres con relación a su fin, síguese de aquí natural y necesariamente, que la esfera de la acción providencial es igual tan vasta y universal, como la esfera de la acción creadora y conservadora de Dios. Luego la providencia divina se extiende y aplica a cada uno de los seres creados, como se dice en la tesis, sin que sea admisible que se limite a algunos solamente, como no se limita la acción creadora y conservadora.

2º Luego toda criatura, por imperfecta que sea, está destinada por Dios y tiene señalado algún fin propio, relacionado, por una parte, con el orden y conservación del mundo en general, y por otra, con el fin último de la creación. La idea y la necesidad de la providencia divina envuelven la demostración *a priori* de la existencia del fin en todos los seres, por más que nuestra limitada inteligencia y nuestra ciencia imperfectísima no siempre conozcan estos fines particulares.

14.3.2. La providencia divina y la existencia del mal.

Si Dios gobierna el mundo por medio de su providencia universal y eficacísima, ¿por qué los malvados prosperan y abundan en riquezas y felicidad, mientras los buenos se ven obligados a pasar la vida con tristezas, dolores, amarguras y privaciones? He aquí la objeción sempiterna de la razón vulgar contra la providencia divina. Veamos, pues, lo que nos dice la filosofía cristiana sobre este punto.

Por de pronto debe notarse, que no es exacto que los malos prosperen y los buenos padezcan. La experiencia y la observación nos enseñan que los bienes y males físicos: 1º alcanzan igualmente a buenos y malos; 2º que no pocas veces los males son producidos por las imprudencias y determinaciones libres e imprevisoras de los individuos que los padecen; 3º que si nos llama la atención la prosperidad del malo y pasamos como desapercibida la del bueno, es en fuerza de una especie de preconcepción y propensión innata que tenemos a considerar la felicidad como el premio de la virtud, y la desdicha o miseria como castigo del vicio, sin reflexionar que hay otra vida superior en la que se restablecerá el equilibrio de la justicia, lo cual quiere decir, que, en último resultado y a los ojos de la razón, esta objeción contra la providencia se resuelve en una demostración de la misma providencia divina, en sus relaciones con la existencia de un destino humano ulterior y superior al que al hombre compete en la vida presente.

Estas sencillas reflexiones, además de disipar la fuerza aparente de la objeción, cambian las condiciones y los términos del problema en ella envuelto, el cual queda reducido a saber si repugna a la providencia, como manifestación de la bondad divina, la existencia del mal físico y la permisión del mal moral. Algunas breves reflexiones que vamos a exponer, bastarán para resolver este problema.

1ª Por más que Dios no intente el mal físico *per se* o como fin, en atención a que no se deleita en el mal de sus criaturas como mal, y lejos de aborrecer, ama todo lo que creó, es indudable que puede elegirlo o quererlo, como medio proporcionado para realizar algún fin bueno. La razón es que, en este caso, la volición del mal físico por parte de Dios, tiene por término y como fin el bien que presupone la existencia del mal físico como medio, o hablando con más propiedad, como condición hipotética de la existencia del bien intentado por Dios; y digo hipotética, porque la existencia y realización de determinados bienes, como resultante de tales o cuales males físicos, se halla en relación con el grado de perfección relativa que Dios quiso comunicar a este mundo, y que pudiera ser superior en otro de los posibles.

Que la volición del mal físico, en el sentido expuesto, no se opone a la

bondad divina, se prueba además porque, en la hipótesis contraria, Dios no podría querer y realizar ciertos bienes y perfecciones de un orden superior. A poco que se reflexione, se reconocerá, sin duda, que la ausencia absoluta y completa del mal físico llevaría consigo la ausencia de la paciencia, la fortaleza, la magnanimidad, la constancia, y para decirlo de una vez, de los rasgos más bellos y sublimes de la virtud en todas sus múltiples manifestaciones. Más todavía: la ausencia de todo mal físico llevaría consigo la muerte o la atonía absoluta de la sociedad humana, con sus artes, ciencias e industria, que vienen a ser la lucha perseverante de la humanidad contra el mal físico.

2ª Por lo que hace al mal moral, Dios no lo intenta o quiere, ni como medio, ni como fin; porque, además de repugnar a la santidad infinita de Dios, el mal moral envuelve la subversión del orden necesario que toda criatura, y más que todas, la criatura inteligente y libre, dice a Dios como último fin de la creación. Empero esto no impide que Dios permita su existencia; porque esta permisión no envuelve una aprobación del mismo, y por otra parte, ninguna obligación tiene Dios de impedir su existencia. Más todavía: dada la existencia de seres inteligentes y libres, puede decirse conveniente y como natural la permisión del mal moral por parte de Dios. Porque la verdad es que a Dios, como gobernador supremo y universal del mundo, le corresponde permitir que cada ser obre en conformidad a las condiciones propias de su naturaleza. La voluntad humana es de su naturaleza defectible, flexible en orden al bien y al mal, y libre y responsable en sus actos. Luego a Dios, como previsor universal del mundo y especial del hombre, sólo le corresponde dar a éste los medios y auxilios necesarios para obrar el bien moral, pero no el matar ni anular su libertad, imponiéndole la necesidad física de obrar bien.

Esto sin contar que la realización del mal moral sirve también: a) para manifestar que el hombre, cuando obra el bien, lo hace libremente, y es acreedor al premio; b) para revelar la paciencia y longanimidad del mismo Dios; c) para manifestar su misericordia perdonando y su justicia castigando.

3ª Infiérese de lo dicho hasta aquí: 1º que ni la existencia del mal físico, ni la del mal moral, envuelven repugnancia o contradicción absoluta con la providencia y la bondad de Dios; 2º que hasta podemos señalar razones plausibles, y fines racionales y justos para su existencia; 3º que Dios, absolutamente hablando, pudiera impedir la existencia del mal físico y moral, bien sea con la producción de otro mundo, bien sea con la diferente disposición de este; 4º que aunque podemos señalar algunos fines probables de la permisión del mal moral, ignoramos la causa final de esta permisión por parte de Dios, en atención a que no sabemos con certeza cuál sea el fin principal y los motivos divinos de esta permisión, debiendo, por lo tanto, decir con la Escritura: «*Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?*» Con mayor razón es aplicable esta reflexión a nuestra ignorancia con respecto a los fines

particulares, a que se subordina la existencia del mal físico y moral en el ser A o B.

Objeciones

Obj. 1ª Si la providencia de Dios se extendiera a todas las cosas, no existirían cosas inútiles y nocivas, y sin embargo, vemos no pocos seres inútiles y nocivos.

Resp. Lo que en los dos párrafos anteriores queda consignado, demuestra suficientemente *a priori*, que no hay, ni puede haber en el mundo ninguna cosa inútil realmente, o en sí misma y por parte de Dios, por más que sea muy posible que nosotros ignoremos el fin particular de algunos seres, como ignoramos otras muchas cosas. Añádase a esto que, por lo menos, sirven para manifestar el poder, sabiduría y bondad de su Creador.

Si de las cosas llamadas inútiles pasamos a las nocivas, bastará tener presente que las cosas que parecen y son nocivas con relación al ser A o B, no lo son con relación al orden general y conservación del mundo actual. Si la objeción se refiere y concreta al hombre, diremos que las cosas nocivas, lo son para éste en el orden físico, pero no en el orden moral o con relación al destino final del hombre en la otra vida, pues, como dice el Apóstol, «*diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum.*»

Obj. 2ª Una gran parte de los hombres no consiguen el fin de su creación y existencia, que es la posesión de Dios y la felicidad eterna: luego, o no existe, o es defectuosa la providencia divina con relación a los hombres.

Resp. Si algunos hombres no consiguen el fin que Dios les ha señalado en relación con las condiciones de su naturaleza, no es ciertamente porque Dios no los haya ordenado y destinado a este fin, ni porque no les suministre los medios y auxilios necesarios para su realización, lo cual basta para salvar la providencia divina; sino porque no ponen en ejecución estos medios, y abusan voluntariamente de su libertad.

Obj. 3ª La santidad infinita de Dios debe excluir necesariamente todo pecado, como opuesto que es a la santidad: luego Dios debería impedir el mal moral en las criaturas, especialmente si se tiene en cuenta que ningún bien puede compensar la malicia del pecado.

Resp. La santidad infinita de Dios excluye necesariamente todo pecado respecto del mismo Dios, es decir, la existencia en Dios del pecado y la volición directa y positiva del mismo, pero no se opone a la permisión de su existencia en las criaturas; pues nada hay que pruebe que Dios tiene obligación de impedir todo mal moral, antes bien podemos señalar razones poderosas y motivos racionales de su permisión, como se ha visto.

Cuando se añade que ningún bien puede compensar la malicia del pecado,

esto podrá ser exacto, cuando más, con respecto a la criatura que lo ejecuta, pero no con relación a los fines superiores que Dios puede proponerse en su sabiduría infinita.

Obj. 4ª El que quiere la causa quiere el efecto; es así que Dios quiere positivamente la libertad del hombre, que es causa del pecado: luego quiere y es causa del mal moral procedente de éste.

Resp. En primer lugar, es falso que el que quiere y pone una causa, quiera siempre el efecto, como se ve cuando uno, defendiéndose del injusto agresor, es causa de que se siga la muerte de éste, por más que ésta no sea querida ni intentada por el acometido, sino en propia defensa. Y si esto tiene lugar con respecto a las causas y efectos inevitables, con mayor razón se verifica cuando se trata de causas que no obran necesariamente, como es la voluntad humana.

En segundo lugar, es inexacto y falso que la libertad sea causa del pecado. La libertad es una condición sin la cual no existe el pecado; pero la causa de éste es el abuso de la libertad, o sea la voluntad en cuanto usa mal del dominio que tiene sobre sus actos. En rigor filosófico, debe decirse que la libertad es moralmente indiferente *ex* se para el bien y para el mal, sin que pueda denominarse mala porque incluye la posibilidad del mal uso, a no ser que digamos que todas las cosas son malas, puesto que todas pueden servir a malos usos. Dios es causa de la libertad, como perfección física y verdadera del hombre, pero no es causa del abuso accidental y moral de la misma.

Obj. 5ª Si Dios dirige y gobierna por medio de su providencia todas las cosas de este mundo, será lícito dirimir las contiendas civiles y criminales por medio de combates singulares, por las pruebas del fuego, del agua, con las demás que practicaban los antiguos; porque cuidando Dios de todo lo que acontece en el mundo, no permitirá que el suceso de estas pruebas sea favorable a los culpables, o a los que no tienen derecho.

Resp. A la providencia ordinaria y general de Dios sobre el mundo no le pertenece obrar efectos extraordinarios y milagrosos, cuando hay medios naturales, ordinarios y legítimos para conseguir los fines que se intentan. Antes al contrario, la providencia de Dios más bien exige que cuando se trata de conseguir un fin, se pongan en práctica medios connaturales y acomodados a la condición de este fin, los cuales aquí no son ciertamente los milagros, que Dios no ha prometido para semejantes casos, y que sólo realiza por motivos de un orden superior, y sobre todo cuando no son suficientes los medios naturales. Pretender, por lo tanto, descubrir al culpable por medio de milagros, en lugar de echar mano de las investigaciones judiciales y demás medios ordinarios, más bien que reconocer y aplicar la providencia divina, es desconocer su naturaleza, oponerse a ella y pervertir sus leyes.

14.4. Influencia de Dios en el ser y obrar de las cosas creadas.

La dependencia esencial que todo ser finito tiene de Dios, lleva consigo la necesidad y existencia de una influencia física, real y positiva de Dios sobre todas y cada una de las criaturas, tanto por parte de su ser, como por parte de sus operaciones y efectos; influencia cuya naturaleza y condiciones vamos a exponer en los siguientes párrafos.

14.4.1. Conservación de los seres por Dios.

Las siguientes reflexiones contienen la teoría sobre la conservación de los seres por Dios.

1ª Además de la acción creadora, de la cual depende originariamente toda criatura en cuanto al ser y en cuanto al obrar, *quoad esse et operari*, como decían los escolásticos, es preciso reconocer dos acciones o influencias de Dios sobre las criaturas: una que contiene la razón suficiente de su permanencia en el ser o existencia, y otra mediante la cual influye en las mismas, consideradas como causas eficientes. La primera llámase conservación; y la segunda se denomina influjo de la causa primera en las segundas.

2ª Que la permanencia de las cosas en su ser o sea la conservación de su existencia depende de Dios, cosa es reconocida generalmente por los filósofos, y que no admite duda para aquellos que reconozcan la creación del mundo por Dios. No conviene empero, en cuanto al modo de concebir y explicar esta conservación. Para algunos, esta conservación no exige ni envuelve un influjo real y positivo de Dios sobre la criatura, bastando que una vez recibida la existencia, Dios no ponga una volición positiva de su destrucción. La mayor parte de los filósofos, hacen consistir la conservación en un acto positivo de la voluntad divina, que lleva consigo y determina la permanencia de la cosa en el ser, de manera que la simple cesación o suspensión de este acto, determinaría la no existencia y la aniquilación de la cosa creada. Esta conservación se llama directa y positiva: la primera, indirecta y negativa.

3ª Para nosotros es indudable que la conservación es positiva, o que envuelve un acto positivo de la voluntad divina, cuyo objeto y término es el ser de la cosa creada.

Y a la verdad, o Dios quiere positiva y realmente que la substancia A exista ahora, o quiere que no exista, o no piensa ni quiere nada acerca de ella. El último extremo es absurdo, como contrario a la ciencia infinita y

a la actualidad pura y absoluta de Dios, que excluyen toda ignorancia y toda suspensión de la voluntad. Si se admite el segundo extremo, resultaría la aniquilación de la substancia, a no ser que digamos que una cosa puede existir contra la voluntad de Dios, o que éste no tiene poder suficiente para destruir lo que sacó libremente de la nada. Luego es preciso admitir el primer extremo, o sea que la substancia A, si conserva su ser en los instantes B, C, D, &c., es porque Dios quiere positivamente que exista y permanezca con la existencia durante todo este tiempo.

Ésta es además la doctrina de santo Tomás, consignada explícitamente en varios pasajes de sus obras, y entre otros, en el siguiente: «*Es necesario que sea una misma la causa de una cosa y de su conservación; puesto que la conservación de una cosa no es más que la continuación de su ser... Dios, por medio del entendimiento y la voluntad, es ciertamente causa positiva o eficiente del ser de las cosas todas: luego también conserva las cosas en el ser por medio de su entendimiento y voluntad.*» [2].

4ª Cuando una causa eficiente, al comunicar una perfección al efecto, no le comunica al propio tiempo lo que constituye el principio activo de aquella perfección, el efecto depende de la causa no solamente *quoad fieri*, sino también *quoad conservari*, como sucede en la atmósfera y los cuerpos opacos, los cuales se hacen lúcidos o iluminados por la acción e influencia del sol, pero no pueden conservar esta iluminación sin la influencia actual de aquel, porque éste, al comunicarles esta perfección que llamamos luz, no les comunica el principio activo de la misma.

Por el contrario, el hijo depende del padre, *quoad fieri*, pero no *quoad conservari*; porque el padre, al engendrarle, le comunica no solamente el ser de hombre, sino el principio de esta perfección, que es la naturaleza humana, la cual es como fundamento interno y la razón suficiente del ser humano que existe en el hijo. Ahora bien: Dios, ente *a se*, causa primera y absoluta, al comunicar el ser a la criatura por medio de la creación, no le comunica su esencia o naturaleza, principio activo de la perfección de ser comunicada a la cosa finita, ni tampoco su independencia, su aseidad; y esta es la razón *a priori* porque las cosas finitas dependen de Dios, no solo *quoad fieri*, sino también *quoad conservari*, exigiendo la conservación de las criaturas en su ser, un influjo perenne y positivo por parte de Dios; de manera que la suspensión de esta acción conservadora, llevaría consigo necesariamente la no existencia o aniquilación de la cosa, no de otra manera que la suspensión o cesación de la influencia del sol, lleva consigo y determina la no existencia de la luz y la

[2] «*Oportet igitur idem sit causa rei, et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius... Deus per intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus: igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res in esse.*» Sum. cont. Gent. lib. 3º, cap. 65.

consiguiente oscuridad de los cuerpos antes iluminados.

Lo que se acaba de exponer, además de constituir una prueba directa de la necesidad y existencia de la conservación positiva, sirve a la vez para prevenir la objeción que contra la necesidad de la conservación divina, pudiera sacarse de la existencia de efectos o cosas que no dependen para su conservación de su causa; para lo cual debe tenerse presente, que la independencia *quoad conservari*, puede traer también su origen de la imperfección misma de la acción, o sea porque a esta, sólo le corresponde algo y no todo lo que hay en el efecto, como sucede en las construcciones y efectos artificiales.

5ª Consecuencia espontánea y legítima de la doctrina consignada, es que la acción por medio de la cual Dios conserva el ser de las cosas, es idéntica en el fondo y en la realidad con la acción creadora; de manera que la misma acción de Dios, que se llama creación en cuanto saca la cosa de la nada o en cuanto contiene la razón suficiente primitiva del tránsito de la cosa del no ser al ser, en cuanto produce o contiene la razón suficiente inmediata de la permanencia de la cosa en el ser recibido, se apellida conservación. De aquí es que tanto los filósofos como los teólogos suelen apellidar a la conservación una creación continuada: *conservatio est continuata creatio.*

14.4.2. Causalidad de Dios sobre las causas segundas o finitas.

Nociones y observaciones previas.

1ª Dios no es solamente primer ente, sino primera actividad y primera causa eficiente. Si como primer ente contiene la razón suficiente del ser y por consiguiente, de la creación y conservación, de las criaturas todas, como primera causa y primera actividad, contiene la razón suficiente primitiva y originaria de la causalidad eficiente de las criaturas, y, por consiguiente de su acción, toda vez que la causalidad propia de la causa eficiente es el *agere*, la acción, el ejercicio de las potencias, como hemos visto en la ontología.

2ª Luego es preciso admitir algún influjo positivo y real de Dios sobre las criaturas como causas eficientes, o sea consideradas en cuanto naturalezas dotadas de potencias y fuerzas activas, capaces de producir efectos reales y determinados. Empero, aunque todos convienen en la necesidad de admitir este influjo operativo de Dios sobre las causas creadas, no sucede lo mismo cuando se trata de explicar y determinar la naturaleza y condiciones del mismo.

3ª Para resolver con acierto este problema, debe tenerse presente que

Dios puede influir sobre las causas segundas: 1º por medio de una moción moral, proponiendo al entendimiento objetos determinados, o ilustrándole para conocer sus diferentes aspectos y relaciones; todo lo cual influye moralmente, y de una manera más o menos eficaz, sobre las determinaciones y acto de la voluntad; 2º por medio de concurso simultáneo, es decir, según que la acción de Dios acompaña a la acción de la criatura, obrando simultáneamente con ella sobre el efecto, de manera que este sea término directo e inmediato de la acción de Dios y de la acción de la criatura; 3º por medio de una moción física, de manera que Dios influya sobre las causas eficientes finitas, moviéndolas y aplicándolas a la operación actual.

La moción moral, como peculiar y propia de las causas intelectuales, no entra en las condiciones del presente problema, el cual se refiere a un influjo universal de Dios como causa primera sobre todas las causas segundas, cualquiera que sea el género de su causalidad eficiente.

4ª Es innegable que en el efecto producido por la causa segunda, hay alguna realidad objetiva que corresponde a la virtud divina, y por consiguiente es necesario admitir que Dios concurre simultáneamente con la causa segunda a la producción del efecto, en el sentido de que la existencia que recibe el efecto, o sea el efecto en cuanto incluye el tránsito del no ser al ser, es como el término propio y exclusivo de la virtud activa de Dios; porque el ser, efecto primero y universalísimo, efecto que dista infinitamente del no ser, exige una causa de virtud infinita, corresponde a la causa primera y universalísima [3] . Empero ¿basta este concurso simultáneo de Dios, como pretenden algunos, o se necesita además una moción previa de Dios en orden a la misma causa segunda, por medio de la cual la potencia o facultad activa de ésta se complete y perfeccione, pasando del estado de potencia al estado de acto, del acto primero al acto segundo, al ejercicio actual de la actividad? En otros términos: además del concurso simultáneo, ¿existe la prenoción física de Dios respecto de las cosas segundas? Nuestra opinión se halla expresada en la siguiente

Tesis: Dios, como causa primera, influye en las causas segundas moviéndolas y aplicándolas a sus operaciones.

Esta moción o premoción física de Dios, tiene por término directo e in-

[3]Esto es lo que quiere significar santo Tomás, en el siguiente pasaje: «*Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia agunt (producunt) ipsum, in quamtum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt (producunt) sicut proprios effectus, alias perfectiones quae determinant esse.*» Sum. cont. Gent., lib. 3º cap. 65.

mediato la acción de la causa segunda, de manera que esta acción procede a la vez de Dios como de causa primera y actividad universal, y de la criatura como de causa segunda y actividad derivada y participada, y por lo mismo, imperfecta e incompleta, en razón a que la actividad o fuerza activa de las criaturas, pasa del acto primero al acto segundo, o del estado de potencia al de acto, mientras la de Dios siempre está en acto segundo y en ejercicio actual, siendo, como es, acto purísimo. Como la causalidad actual de la causa segunda, o sea su operación actual, supone la moción de Dios, esta moción, que es simultánea en orden de tiempo y duración con la acción de la criatura, es anterior en orden de naturaleza o en orden lógico, y en este sentido, se llama premoción.

La necesidad y existencia de esta premoción se puede establecer, ya por razones indirectas, fundadas en la insuficiencia del concurso simultáneo de los que la rechazan, ya por pruebas o razones directas.

Pruebas indirectas.

1ª Según los defensores del concurso simultáneo, Dios influye en las causas segundas como causa primera, en cuanto que obra juntamente con ellas, produciendo el efecto que sirve de término a su acción: luego Dios no influye en la producción o existencia de la acción de la causa segunda, sino en la producción o existencia del término de esta acción. Luego existe y comienza a existir en la naturaleza algún ser real en el cual no influye Dios el ser, y respecto del cual Dios no puede llamarse causa primera. La consecuencia es evidente; porque una cosa es la acción de la causa, y otra cosa muy diferente el término de la acción, o sea el efecto mediante la acción producido; una cosa es la acción generativa del animal, y otra el animal producido por medio de esta acción. Luego el concurso simultáneo es insuficiente para salvar la causalidad universal y primera de Dios sobre las cosas finitas.

2ª Las causas segundas, y con especialidad las libres, pasan del estado de potencia al acto segundo, como de la facultad de amar el objeto A al amor actual del mismo, tránsito que envuelve una mutación real del sujeto; es así que el concurso simultáneo es insuficiente para explicar y señalar la razón suficiente de esta mutación real y del tránsito de la potencia activa al acto segundo: luego es preciso admitir además la premoción, o sea una acción directa e inmediata de Dios sobre la potencia activa, que contenga la razón suficiente de esta mutación y de este tránsito.

Que el concurso simultáneo es insuficiente para esto, se desprende de su misma noción, tal cual la presentan sus partidarios, los cuales enseñan que este concurso de Dios es de suyo indiferente y que espera la determinación de la causa segunda, especialmente si es libre, para obrar con ella sobre el

efecto común de las dos acciones. Por otra parte, esta determinación actual o sea el tránsito de la potencia activa al ejercicio actual, no puede proceder de la misma criatura, puesto que se la supone en estado de potencia en orden al acto segundo, antes de poner este acto. Ahora bien: una cosa que sólo está en potencia para obrar, una cosa que puede obrar, no obra ni pasa a obrar actualmente, si no es movida y determinada a ello por alguna cosa que ya se halle en acto segundo, y en ejercicio actual de actividad y operación, así como una cosa que está en potencia para existir, pero que no tiene actualmente existencia, no puede recibir de sí misma esta existencia, sino de otra cosa que ya tenga la existencia actual.

Razones directas:

1ª Dios, no solamente tiene razón de primer ente, sino también de primera causa respecto de las cosas creadas. Como primer ente, o porque es primer ser, dependen de él todos los seres: porque es primera causa, depender deben de él todas las causas finitas o creadas. De aquí se desprenden dos consecuencias: 1ª que el influjo divino que se llama concurso simultáneo, más bien corresponde a Dios como primer ente que como primera causa, puesto que su término es el ser de los efectos o cosas que comienzan a existir, el cual se refiere a Dios y depende de la esencia divina como participación del primer ente; 2ª que Dios, como causa primera, debe influir en las causas segundas en cuanto causas eficientes, y por consiguiente sobre su acción, y que no basta que influya sobre sus efectos. Esto sin contar el grave inconveniente arriba apuntado, a saber, que si Dios no obra sobre la misma causa segunda, determinando y aplicando sus fuerzas o potencias, o lo que es lo mismo, si la acción u operación actual de la causa segunda es un efecto propio y exclusivo de ésta, y no depende ni es producida por Dios de ninguna manera, tendremos un ser independiente de Dios, y un efecto real que comienza a existir, sin recibir ni depender en nada de la causa primera.

2ª Las causas segundas eficientes, según santo Tomás, se comparan a Dios, causa primera, como la causa instrumental a la principal, de manera que «*debajo de Dios, que es la primera inteligencia y la primera voluntad, se colocan y ordenan todas las demás inteligencias y voluntades, como los instrumentos bajo el agente principal*»; es así que la causa instrumental no obra ni produce efecto alguno sino en virtud de la moción y acción previa de la causa principal, como se ve en los pinceles y en la mano, que no pintan si no son movidas y aplicadas a la operación por Dios.

Cualquiera que sea el valor que concederse quiera a esta razón, demuestra palpablemente que la existencia de la premoción física, aun con respecto a los actos libres de la voluntad, es una verdad para santo Tomás. Excusado es

añadir que el santo Doctor establece y prueba la existencia de la premoción en cien lugares de sus obras, y esto con toda claridad y precisión. Por esto no podemos menos de calificar de ridícula y necia la pretensión de algunos, que apoyándose sobre algún texto truncado, o sobre algunas palabras aisladas, tratan de persuadirnos que santo Tomás es partidario de su concurso simultáneo. En esta parte, preferimos y agrádanos mucho más la franqueza y lealtad de Molina y de algunos de sus discípulos cuanto confiesan paladinamente que su teoría sobre este punto no se halla conforme con la del angélico Doctor.

Corolarios

1º La premoción o acción de Dios sobre la causa segunda, completa y perfecciona la actividad o eficiencia potencial de ésta, comunicándole la actualidad segunda que no tenía de sí.

2º El término propio de la acción de Dios, que se llama premoción física, es la operación actual de la criatura, operación que procede a la vez de Dios, como de causa primera y actividad pura, y de la criatura, como de causa segunda y actividad impura o mixta, que envuelve potencialidad y actualidad.

Objeciones

Obj. 1ª La moción de Dios, en el sentido explicado, es incompatible con la libertad humana, porque ésta exige que el hombre se determine a sí mismo a obrar; es así que en la teoría de la premoción la voluntad humana no se determina y aplica a obrar, sino que es aplicada y determinada por Dios: luego esta teoría no es admisible, al menos con relación a las causas libres.

Resp. 1º Ante todo conviene tener presente para esta y las demás objeciones, que en esta materia sucede una cosa parecida a la que hemos observado, al hablar de la conciliación de la libertad y de la inmutabilidad absoluta en Dios, como también de la conciliación de la presciencia divina con la libertad humana. Aquí, como allí, la razón demuestra *a priori* la necesidad y existencia de una cosa, por más que después no le sea dado demostrar el cómo de esta cosa, ni disipar completamente la oscuridad que envuelve el problema, cuando se trata de sus relaciones con otras verdades no menos ciertas. Sabemos con toda certeza, que Dios conoce desde la eternidad y con una simple intuición todas las cosas pasadas, presentes y futuras: sabemos con igual certeza que el hombre es libre en sus determinaciones y actos; pero no comprendemos con claridad de qué manera se verifican estas dos cosas sin perjudicar la una a la otra. Lo mismo sucede en la materia que nos ocupa:

vemos, por una parte, que las causas segundas, cuya fuerza operativa, lo mismo que su esencia, no es acto puro, sino que incluyen cierto grado o mezcla de potencialidad, por razón de la cual pasan del poder obrar a obrar actualmente, y de una operación a otra distinta, exigen la influencia de Dios, como causa primera y acto puro en el orden de ser y de obrar: sabemos además que los actos y operaciones de las criaturas son algo real, y que dependen en su existencia de Dios, causa universal de todo ente. Por otro lado, sabemos que somos perfectamente libres en nuestras determinaciones, y dueños de poner o no poner tales actos; pero ignoramos, o mejor dicho, no vemos claramente de qué manera conciliarse puede esta libertad con aquella acción de Dios sobre la voluntad. ¿Qué debemos inferir de todo esto? No otra cosa, en verdad, sino que nuestra razón es limitada e imperfecta, y que, como tal, conoce unas cosas e ignora otras. Luego nuestra ignorancia acerca del modo de conciliar la premonición física de Dios con la libertad del hombre, no nos da derecho para negar la existencia de aquélla, así como nuestra ignorancia sobre la naturaleza íntima y modo de propagación de la luz, no nos da derecho para negar su existencia. «*Nunquid ideo negandum est quod apertum est*», decía san Agustín, «*quia comprehendi non potest quod occultum est?*»

Aunque esta reflexión pudiera considerarse como respuesta suficiente para todas las objeciones que contra la teoría de la premonición pueden hacerse, no es imposible, ni mucho menos, contestar directamente a las mismas de una manera más o menos satisfactoria. Por lo cual,

Resp. 2º Cierto es que la libertad exige que el hombre se determine a sí mismo a obrar, pero basta que se determine como agente segundo y subordinado a Dios, sin exigir que esta determinación proceda de la voluntad humana como de causa primera o principio independiente y absoluto; antes al contrario, siendo como es causa segunda y actividad limitada, depende de la causa primera y de la actividad pura e infinita.

Esta respuesta adquiere mayor valor relativo, teniendo en cuenta que a ella recurren los mismos que la proponen. Los partidarios, en efecto, del concurso simultáneo, confiesan y reconocen que cuando es producido un efecto, este procede todo él de la criatura y todo él de Dios; de la criatura, como de causa segunda, y de Dios, como de causa primera y universal del ser. Luego tampoco habrá imposibilidad en que una misma acción proceda de la voluntad humana como de su causa segunda, y de Dios como de su causa primera, especialmente si se tiene en cuenta que Dios mueve a las causas segundas en relación con su naturaleza propia; de manera que a las causas necesarias las mueve de modo que obren necesariamente, a las causas libres las mueve libremente, es decir, sin impedir la indiferencia de sus determinaciones, y conservando el dominio activo del libre albedrío sobre sus actos. «*En el libre albedrío*», dice santo Tomás, «*de tal manera obra Dios, que además de darle la virtud para*

obrar, obrando Dios, obra también activamente el libre albedrío». «*Aguntur ut agant*», decía también a este propósito san Agustín, «*non ut ipsi (homines) nihil agant*».

Obj. 2ª La libertad no puede existir ni concebirse sin la indiferencia, la cual parece incompatible en el hombre con la premonición de Dios.

Resp. Debe distinguirse entre la indiferencia potencial y la actual. La primera es la facultad de poner o no poner un acto, o de poner actos contrarios, considerada con precisión y suspensión de estos extremos: mientras yo, teniendo como tengo la facultad de amar o no amar a Pedro, de amarle o aborrecerle, no pongo volición ni nolición de amar, ni tampoco el amor o el odio, tengo indiferencia potencial. La segunda es, o la posición de un acto de la voluntad, terminable a objetos opuestos, como sucede en el acto libre de Dios, o la posición de un acto determinado, realizado con facultad de no ponerlo, o de poner el acto contrario. Cuando después de haber estado sin amar ni aborrecer a Pedro, pongo el acto de odio, en el instante A en que me determino al odio, y mientras permanezco con él, tengo indiferencia actual, porque al poner este acto y al querer perseverar con él, lo hice y lo hago con facultad de no ponerlo, de poner el contrario, y de suspenderlo. Claro es que no se necesita la indiferencia potencial, sino que basta la actual para la libertad, o lo que es lo mismo, basta que al poner el acto se ponga con facultad de no ponerlo, o de poner el contrario, facultad e indiferencia que puede coexistir con la moción previa de Dios, la cual sólo es incompatible con la indiferencia potencial, pero de ninguna manera con la actual.

Obj. 3ª La libertad es «la facultad de la voluntad para obrar o no obrar puestos todos los requisitos necesarios para obrar»; es así que puesta la premonición de Dios, la voluntad ya no conserva la facultad o poder de obrar y no obrar, puesto que la moción de Dios se termina a la operación actual de la causa segunda: luego la libertad es incompatible con la premoción.

Resp. Esta definición de la libertad sólo corresponde y conviene a la libertad, considerada en estado de potencia y antes de obrar, pero no conviene a la libertad actual, o sea a la libertad puesta en ejercicio. Supongamos que no existe la premonición y que el hombre se determina por sí mismo a obrar con independencia absoluta de Dios: supongamos ahora que este hombre se determina a amar a Pedro: puesta esta determinación eficaz y el acto consiguiente de amar a Pedro, este hombre ya no tiene facultad para obrar y no obrar, para amar o no amar, puesto que, en virtud de su determinación, está obrando o amando actualmente a Pedro; y, sin embargo, no por eso ha perdido su libertad; antes bien la ha perfeccionado y actuado; al pasar de la facultad al acto, al pasar de la libertad potencial a la libertad actual. Aplíquese esto a la moción de Dios, la cual influye, pero no excluye la determinación libre de la causa segunda, y es simultánea con ésta, aunque anterior en orden de

naturaleza, y se reconocerá fácilmente que la necesidad hipotética que lleva consigo la premonición de Dios en orden al acto A, es la misma necesidad hipotética del amor de Pedro, supuesta la determinación actual y libre de la voluntad a poner este amor, en el ejemplo propuesto.

Obj. 4ª No se concibe, sin embargo, que esta determinación actual de la voluntad a amar a Pedro, sea libre verdaderamente e indiferente, aun con indiferencia actual, si la voluntad es determinada, movida y aplicada previamente por Dios a la operación.

Resp. Concediendo desde luego que la razón humana no concibe sin suma dificultad esto, según queda arriba indicado, puede formar algún concepto racional sobre la posibilidad de que coexistan esos dos extremos, teniendo presente que no se trata de una causa cualquiera, sino de Dios que, como ser omnipotente, posee una eficacia de causalidad infinita y universalísima. Y en fuerza de esa causalidad infinita y universalísima, la eficacia de su causalidad se extiende igualmente a la substancia o fondo del efecto, y al modo con que es producido y existe: por lo cual la acción de Dios, al obrar e influir sobre la voluntad humana, no solo es causa primera de la operación humana, como operación y en cuanto a su entidad, sino también del modo de ser propio de esta operación, que es la libertad. «*Cum voluntas divina sit efficacissima*», dice santo Tomás, «*non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea vult fieri*».

Puede decirse que las anteriores palabras son como la clave general para la solución de todas las dificultades sobre la presente materia, y como la última palabra de este problema. Porque la verdad es que la solución última de todas las objeciones sobre este punto, tiene que reasumirse y concentrarse finalmente en esta idea: la premonición de Dios no destruye ni perjudica la libertad del hombre, porque la virtud activa de Dios, siendo como es infinita, eficacísima y universalísima por su naturaleza, se extiende a la substancia del acto voluntario, y a su modo, que es la libertad, o en otros términos, penetra hasta lo más íntimo de la operación de la voluntad humana, que es su modo de ser libre; de manera que Dios mueve la voluntad humana, perfeccionando y actuando su libertad potencial, y causando en ella la libertad actual, o sea el uso y ejercicio de la libertad.

Parte IV

Moral

Capítulo 15

Preliminares. Consideraciones generales sobre la Moral

El objeto de este capítulo, que viene a ocupar el lugar que suele darse a lo que se llama prólogo, es presentar algunas breves reflexiones sobre la Moral, considerada en general, sustituyendo nociones precisas y concretas a las vagas y generales que contener suelen los prólogos.

15.1. Idea general y existencia de la ciencia moral.

«*Es propio de la ciencia moral*», escribe santo Tomás, «*considerar las operaciones humanas, según que contienen el orden en sí mismas y con relación al fin del hombre*». Estas breves palabras indican ya claramente la idea general de la moral, como ciencia filosófica o natural, la cual no es otra cosa en realidad que «*el conocimiento científico de lo que origina y constituye el orden moral posible en las acciones humanas*».

Y digo de las acciones humanas, porque, según la acertada observación del mismo santo Tomás, las acciones del hombre capaces del orden moral, son únicamente las que proceden de la voluntad deliberada, es decir, de la voluntad regulada y dirigida por la razón, en unión con la cual constituye lo que se llama libre albedrío, al cual apellida el citado santo Tomás, *facultas voluntatis et rationis*; porque, en efecto, lo que constituye al hombre perfectamente libre y dueño de sus acciones, no es la voluntad sola, sino la voluntad en cuanto presupone y envuelve el conocimiento del objeto, del fin y de los medios a que se refiere la acción. En otros términos: acciones humanas son

las que corresponden al hombre como hombre, es decir, como ser dotado de razón y voluntad, a diferencia de las que le corresponden como ser dotado de vida sensitiva y vegetativa, las cuales, aunque radican en el hombre, y por esta razón se denominan acciones del hombre, no son ni se denominan humanas, porque no son propias y específicas del hombre.

De aquí se infiere

1º Que la ciencia moral es de la mayor importancia y utilidad, toda vez que tiene por oficio propio conocer, ordenar y dirigir las acciones propias y específicas del hombre, y determinar o producir, por consiguiente, en éste la perfección moral, la cual envuelve, como veremos después, la realización del destino del hombre sobre la tierra, y el germen vital para la realización y posesión de su destino final y absoluto.

2º Que la existencia de la libertad es una condición necesaria de la ciencia moral, porque sin aquella no pueden existir las acciones humanas, únicas que son capaces de orden moral. Esto quiere decir, que la ciencia moral es una palabra vacía de sentido, y nada puede significar en realidad.

a) Para los panteístas, que al identificar la substancia y esencia de Dios con el mundo, convierten al hombre en un mero fenómeno, en una modificación del ser, incapaz, por consiguiente, de verdadera libertad, la cual lleva consigo la responsabilidad personal. Por otra parte, en la teoría panteísta, el mundo y el hombre son evoluciones o manifestaciones necesarias de la substancia divina, y como tales, legítimas y buenas esencialmente.

b) Para los fatalistas antiguos y modernos, que consideran las acciones humanas como el resultado de una necesidad ciega, inevitable y superior a la voluntad del hombre.

3º Que la ciencia moral puede y debe considerarse como la base general de las ciencias sociales y políticas, pues todas ellas son derivaciones más o menos directas e inmediatas del derecho natural, cuya consideración forma una parte principal de la ciencia moral, y presuponen además el conocimiento de lo que constituye la esencia y condiciones de la moralidad.

Así como la psicología trata de los actos del hombre, considerándolos como manifestaciones de su actividad vital, diferentes entre sí por su naturaleza y objeto, la moral considera estos mismos actos en sus relaciones con las condiciones del orden moral. Puede decirse por lo tanto, que la psicología suministra a la ciencia moral la materia, perteneciendo a la segunda considerar aquellos actos en su forma moral posible, o sea en cuanto son susceptibles de la perfección que llamamos moralidad, la cual viene a ser por lo mismo el objeto formal, propio y específico de esta ciencia.

La moral reúne todas las condiciones de una verdadera ciencia. Tiene un objeto propio y específico; contiene además verdades de evidencia inmediata relacionadas con este objeto, cuales son las que llamamos primeros principios

prácticos, *bonum est faciendum et malum vitandum; vivere oportet secundum rationem; quod tibi non vis altere ne feceris*, con otros axiomas semejantes, cuya verdad no cede en claridad y evidencia a los que sirven de base a las demás ciencias. Si la ciencia es un conocimiento adquirido por medio de demostraciones, *cognitio per demostrationem acquisita*, si la ciencia no es otra cosa más que un conjunto de verdades ciertas necesarias y universales, deducidas por medio de la razón de otras verdades superiores y de evidencia inmediata, en las cuales se hallan virtualmente contenidas y con ellas enlazadas, es indudable que la moral reúne todos los caracteres esenciales de la ciencia. «El homicidio es contrario a la justicia»; «el adulterio es vituperable»; «no se deben volver injurias por beneficios»; «los padres deben ser venerados y honrados por sus hijos»; «la mentira es mala e ilícita», &c., &c., he aquí proposiciones o verdades que la moral demuestra científicamente.

15.2. Relación de la moral con el derecho natural.

Sabido es que las relaciones entre la Moral y el Derecho vienen siendo objeto de acaloradas disputas entre los filósofos, pretendiendo unos que el dominio de la moral no puede separarse enteramente del que corresponde al derecho natural, y afirmando otros que constituyen dos ciencias completamente distintas y separadas.

Puede decirse que aquí, como en otras muchas materias, las disputas desaparecerían en su mayor parte, con solo fijar de antemano el sentido de la cuestión, y sobre todo, explicando cada uno de los contendientes lo que entiende por Moral y por Derecho natural.

Que se debe admitir alguna distinción entre la ciencia moral y el derecho natural en sí mismo, es evidente, si se tiene en cuenta: 1º que éste es innato en el hombre, como dice su mismo nombre, y en el concepto de tal, independiente de sus esfuerzos e investigaciones, al paso que la moral, como todas las demás ciencias, es el resultado de estos esfuerzos e investigaciones personales, voluntarias y reflejas, sin que reciba con la misma naturaleza como la ley natural; 2º el primero se halla en todos los hombres que tienen uso de razón; la segunda, sólo en aquellos que se dedican a su estudio; 3º la ciencia moral descubre y señala la moralidad de los actos humanos, su origen, naturaleza y condiciones, pero no envuelve una fuerza preceptiva y prohibitiva, como la ley natural, la cual no solo muestra, sino que manda y obliga al bien.

Si por la palabra Derecho natural, no se entiende la misma ley de la natu-

raleza considerada en sí misma o por parte de su existencia objetiva, sino el conocimiento científico de la misma, en este caso el Derecho natural se distingue de la Moral, como la parte del todo, en atención a que el conocimiento de la naturaleza, origen, propiedades, prescripciones y valor de la ley natural, forma una parte, y parte principal de la ciencia moral; porque la verdad es que en la mayor parte de los casos, la moral establece y demuestra la bondad o malicia, la moralidad o inmoralidad de una cosa, la licitud o ilicitud de una acción, investigando sus relaciones con la ley natural. Sin embargo, la ciencia moral considera además la bondad y malicia del acto humano con relación al fin último, a las circunstancias, a la libertad, a la ley humana, &c., y por eso hemos dicho que la ciencia o conocimiento del derecho natural, si se distingue de la ciencia moral, es solamente a la manera que la parte se distingue del todo.

Creemos por lo tanto, que la distinción que Kant establece entre la Moral y el Derecho, distinción que ha sido adoptada y seguida, bajo una forma u otra, por la generalidad de los racionalistas posteriores, no tiene razón de ser, considerada en el terreno filosófico. Según la teoría del filósofo alemán, la Moral tiene por objeto las acciones internas del hombre, perteneciendo al Derecho regular y dirigir las externas, por medio de las cuales el hombre se pone en relación con los demás.

Si se tratara puramente del derecho civil, sería aceptable esta división; porque en efecto, hablando en general, no incumbe a éste juzgar, ni dirigir y regular los actos puramente internos. Pero si se trata del derecho natural, *jus naturae*, semejante teoría es absolutamente inadmisible.

La ciencia moral, no solo da reglas para dirigir la conducta interna, sino también externa. La moralidad e inmoralidad no se encuentran solo en los actos internos, sino también en los externos. ¿Es por ventura que el homicidio o el robo no son actos inmorales, o no están sujetos a las condiciones propias del orden moral? Y no se nos diga que la moralidad e inmoralidad del acto externo depende de la del acto interno que determina su existencia, pues a esto contestaremos: 1º que esto abona y confirma nuestra tesis, puesto que la ciencia moral no puede ser completa, sino a condición de considerar el origen, naturaleza y condiciones de la moralidad bajo todas sus relaciones, y por consiguiente, sin considerar el acto interno como origen principal, aunque no único, de la moralidad del acto externo, el cual viene a ser la expresión sensible, la revelación y como el cuerpo del interno; 2º que no es completamente exacto que la moralidad del acto externo depende toda del interno, siendo incontestable que el acto externo lleva consigo muchas veces condiciones y causas especiales que contribuyen por su misma naturaleza al aumento de la moralidad o inmoralidad de la acción, como son, entre otras, el perjuicio o daño material que se sigue del acto externo, por ejemplo, de la ocisión injusta

de un padre de familia, y no del interno; del escándalo o el buen ejemplo, consiguientes al acto externo y no al interno, &c.

Hay más todavía: si es irracional y absurdo limitar el dominio de la moral a la dirección de los actos internos, no lo es menos circunscribir y limitar el dominio y dirección del derecho natural a los actos externos, como tampoco a los que dicen relación a los demás hombres.

El derecho o ley natural, no manda y prohibe exclusivamente ciertas acciones externas; no impone exclusivamente obligaciones con respecto a los actos relacionados exteriormente con otros individuos, sino que impone también obligaciones y deberes realizables con actos puramente internos. ¿Será por ventura que no obra contra las prescripciones del derecho natural el que blasfema de Dios con palabras interiores, el que aborrece a sus padres, el que se entrega a deseos o concupiscencias de la carne, por más que estos actos no tengan relación con otros hombres? Esto sin contar que los actos externos y relativos que, según la teoría que combatimos, constituyen el objeto y pertenecen al dominio exclusivo del Derecho natural, reciben su moralidad o inmoralidad principal del acto interno que los determina, y que constituye su alma y su forma, por decirlo así. Luego la investigación de los actos externos y de los derechos y oficios del hombre social, no puede ser completa ni científica, si no abraza también su forma interna. Por otra parte conocer el Derecho en relación con los actos externos y como norma de las relaciones sociales, es conocer un aspecto, una derivación parcial, una manifestación incompleta del mismo, y no el fondo de su esencia, no el conjunto de sus aplicaciones, ni su origen, ni mucho menos su importancia transcendental, como elemento generador de la perfectibilidad moral del hombre.

¿Qué debemos inferir de todo esto? Que la Moral y el Derecho natural no deben ni pueden distinguirse, ni mucho menos separarse, en un sentido absoluto, sino a lo más en un sentido puramente relativo, en cuanto que a la Moral pertenece considerar e investigar bajo un punto de vista general el origen, elementos, constitución y condiciones posibles de la moralidad del acto humano, prescindiendo de sus aplicaciones concretas al acto interno o externo, a la acción individual, social o política; al paso que el Derecho natural, por una parte, se dedica con preferencia, aunque no exclusivamente, a regular y dirigir los actos externos y las relaciones sociales del hombre, como formas y aplicaciones concretas de la moralidad humana, y por otra parte, entra en una investigación más profunda, detallada y concienzuda de la ley natural, considerándola como una de las fuentes principales y hasta, en algún sentido, como única fuente de moralidad, y además como una de las condiciones y reglas fundamentales del orden moral. En resumen: la ciencia moral y la del Derecho natural son dos ciencias tan íntimamente relacionadas entre sí, que no es posible, ni lógica y natural su separación: son dos fases de

una misma ciencia, dos cosas que se compenetran, dos círculos concéntricos.

Ni destruye la verdad de lo que dejamos asentado, la pretensión de Ahrens, al afirmar que el objeto del Derecho es señalar y determinar las condiciones y medios necesarios al hombre para realizar su fin racional. Porque cualquiera que sea este fin y destino racional, y hasta concediendo que sea, como pretende el mismo Ahrens, el desarrollo indefinido de las facultades humanas, semejante fin no puede ser verdaderamente racional, ni el desarrollo de las facultades humanas puede constituir el destino humano, ni este, cualquiera que él sea, puede ser verdaderamente racional y digno del hombre, sino a condición de ser moral. Sin moralidad no hay perfección completa para el hombre, y el destino humano es preciso que envuelva una tendencia a la perfección. La evolución de las facultades no puede ser legítima ni perfectiva del hombre, si no va acompañada del desarrollo moral, o si no se halla informada y vivificada por el espíritu y la vida moral. Luego cualquiera que sea el objeto y el dominio que señalarse quiera al Derecho, y con especialidad al derecho natural, es imposible separarlo completamente del objeto y del dominio de la ciencia moral.

15.3. La moral filosófica y la moral teológica.

Para reconocer que la filosofía moral es cosa muy distinta de la moral teológica o cristiana, basta tener presente:

1º que el sujeto propio de la moral filosófica es el hombre, es decir, el individuo humano considerado simplemente como un ser inteligente y libre, creado por Dios y destinado a Él como a último fin de toda la creación; mientras el sujeto propio de la moral teológica es el cristiano, o sea el hombre elevado gratuitamente por Dios al orden sobrenatural desde su creación, regenerado y restaurado por Cristo y en Cristo de la caída original, y destinado a un fin cuyos medios y cuya posesión superan las fuerzas de la naturaleza humana.

2º Los principios que sirven de base a las investigaciones científicas y deducciones prácticas en la moral cristiana, o son revelados, o son derivaciones inmediatas de éstos: los principios de la moral filosófica, son verdades naturales, conocidas con certeza y evidencia por la razón pura.

3º Los preceptos, máximas y reglas de la moral filosófica, traen su origen y su sanción de la ley natural, en la cual radican originariamente: los preceptos, máximas y reglas pertenecientes a la moral teológica, traen su origen y reciben su fuerza y vigor de la ley divina, y principalmente de la promulgada por Jesucristo.

Dos consecuencias importantes se desprenden de las indicaciones que anteceden. Es la primera que la distinción establecida entre la moral filosófica y la moral teológica, no lleva consigo la idea de exclusión o incompatibilidad mutua. La moral cristiana, lejos de excluir la moral filosófica o natural, la toma, por el contrario, como base y condición fundamental de su existencia: la moral cristiana añade sobre la moral filosófica, pero añade perfeccionando, no destruyendo, a la manera que el orden sobrenatural o de la gracia, perfecciona y no destruye la naturaleza humana: *gratia non destruit naturam, sed perficit.*

La segunda consecuencia que se desprende de lo dicho es que la distinción y superioridad de la moral cristiana con respecto a la filosófica, es de tal naturaleza, que la razón humana abandonada a sus propias fuerzas, no puede conocer ni mucho menos practicar la moral cristiana. Los fundamentos y principios de la moral cristiana proceden de la revelación divina, de manera que, o constituyen verdades sobrenaturales, o están íntimamente relacionados con dogmas y misterios inaccesibles a las fuerzas de la razón humana, como la encarnación del Verbo, la existencia y transmisión del pecado original, la necesidad y condiciones de la gracia, &c. Por lo que hace a la práctica, ¿puede la razón humana, abandonada a sí misma, conocer la obligación del bautismo, de recibir la Eucaristía, de confesar, con otros muchos preceptos de la moral cristiana? ¿Puede presentar, por otra parte, la razón humana, algo que se parezca a la perfección moral que se revela en la vida de los que el cristianismo apellida santos y venera en los altares?

Luego es inadmisible y hasta absurda en sí misma la afirmación de ciertos filósofos, que pretenden confundir e identificar la moral del cristianismo con la moral natural o filosófica. «*Decir: el cristianismo es el que lo manda; o decir: la razón y la libertad lo ordenan, es una misma cosa absolutamente*». Así se expresa Marheineke, haciéndose eco de Kant, de Vette, de Brunch y de otros racionalistas, que al mismo tiempo que se desdeñan de aceptar la palabra revelada y someterse a la Razón divina, pretenden rebajar hasta sí al cristianismo, no viendo en él más que una forma y una revelación de la razón humana. Sería curioso saber de qué manera demostrarían estos filósofos, que la razón y la libertad humana ordenan recibir el bautismo, y confesar, y comulgar, y creer la verdad del misterio de la Trinidad y la Encarnación del Verbo; porque todas estas cosas y otras muchas manda y ordena el cristianismo, y si hemos de creer al autor del pasaje citado, la razón y la libertad mandan e imponen las mismas obligaciones y preceptos que el cristianismo. Porque «*el cristianismo*», añade el escritor citado, «*nada afirma que la razón completamente desarrollada, no pueda decirse a sí misma, que el espíritu*

verdaderamente libre, no se vea obligado a reconocer como necesario» [1].

15.4. La moral independiente.

Esta extraña pretensión de ciertos racionalistas, especialmente de los procedentes de las escuelas kantianas y hegeliana, ha dado origen a otra afirmación no menos racionalista en el fondo, aunque más moderada, o mejor dicho, más hipócrita en la forma, y por lo mismo más peligrosa. Tal es la teoría de lo que se llama la moral independiente, o sea la afirmación de que la razón humana puede por sí sola e independientemente de toda influencia cristiana, constituir un sistema de moral completo y absolutamente perfecto en el orden natural, o lo que es lo mismo, tan perfecto y sublime como el que contiene la moral cristiana.

Por lo demás, esta teoría de la moral independiente, de la que no pocos hablan sin comprender su significación, tan acariciada en nuestros días y en nuestra patria por muchos que de filósofos se precian, es una sencilla repetición del siguiente pasaje de Kant: «*La maravillosa religión del cristianismo, en su extrema sencillez, ha enriquecido la filosofía con ideas morales mucho más precisas y puras que las que ésta había presentado hasta entonces, ideas, sin embargo, que una vez promulgadas, son admitidas y aprobadas libremente por la razón, y que ésta habría podido y debido descubrir e introducir por sí misma*». He aquí claramente formulada la teoría racionalista de la moral independiente, tan acariciada hoy por nuestros filósofos, sociólogos y políticos revolucionarios, algunos de los cuales afectan, al parecer, pretensiones de originalidad, apellidándola moral universal, sin tener en cuenta que si lo que se llama moral independiente depende exclusivamente de la razón humana, debe constituir una moral universal; porque universal es la razón, y obligatorio para todo hombre lo que esta prescribe como perteneciente al orden moral.

Examinemos ahora lo que hay de verdad en esa teoría. Cuando se habla de moral independiente y se afirma que la razón por sí sola puede constituir una moral completa y perfecta, ¿se quiere significar que la razón humana puede descubrir y demostrar el conjunto de ideas morales que encierra el cristianismo, como enseñaba Kant, fundador y padre de esta teoría? En este caso, salta a la vista lo absurdo de semejante teoría, bastando tener en cuenta al efecto las indicaciones arriba consignadas sobre las diferencias radicales y profundas que separan la moral filosófica o puramente racional, de la moral cristiana, la cual envuelve preceptos basados exclusivamente sobre los dogmas

[1] Systéme de Theol. mor., pág. 10.

revelados y sobre la ley positiva divina, a no ser que Kant y los partidarios de la moral independiente se comprometan a descubrir y demostrarnos, ateniéndose únicamente a la razón humana, que el hombre tiene el deber de bautizarse, que está obligado a recibir la Eucaristía, a creer los misterios de la Trinidad y la Encarnación, &c., &c.

Ya nos parece oír a los partidarios de la moral independiente, que, dando un paso atrás, nos dicen: «*No se trata de la identificación o igualdad absoluta de la moral independiente con la moral cristiana, sino de la posibilidad y fuerzas por parte de la razón humana, para formular y constituir un sistema de moral tan completo y acabado, que su práctica determine la mayor perfección moral posible del hombre en el orden individual y social; o en otros términos: la razón humana, abandonada a sus propias fuerzas, puede descubrir y adoptar todas las máximas morales que encierra el cristianismo, excluyendo únicamente las que pertenecen al orden puramente sobrenatural y divino*».

Por de pronto, conviene notar que los mismos términos del problema envuelven implícitamente cierta contradicción, toda vez que, por una parte, se establece la posibilidad de una perfección moral absoluta y connatural al hombre, y por otra, se supone la posibilidad de una mayor perfección moral comunicada al mismo en virtud o por medio de la moral cristiana, en cuanto sobrenatural, divina y revelada. En realidad de verdad, esto vale tanto como reconocer implícitamente la necesidad de la moral cristiana para la perfección verdadera, absoluta y completa del hombre en el orden moral, y por consiguiente, equivale a reconocer que la razón humana, abandonada a sus propias fuerzas, es impotente para descubrir todas las máximas morales que contribuir pueden eficazmente a la perfección del individuo y de la sociedad. Esta sola reflexión bastaría para rechazar la posibilidad y existencia de la moral independiente, aun considerada en su movimiento de retirada, por decirlo así, desde el término absoluto en que la colocara su principal representante, el filósofo de Koenisberg.

He aquí, sin embargo, algunas otras reflexiones, que descubren más y más el vacío y la inexactitud de semejante teoría.

Los partidarios de ésta suelen aducir como prueba de su verdad el hecho de que un racionalista puede hoy proclamar, conocer y demostrar todas las máximas morales del cristianismo, con exclusión únicamente de las sobrenaturales y de las que radican en la ley divina, como ley positiva y añadida a la ley natural. ¿No vemos filósofos racionalistas que admiten todas las máximas de la moral cristiana, reconociendo y proclamando su bondad intrínseca y su conformidad con la razón natural y con la ciencia?

He aquí el argumento principal en que se apoyan los partidarios de la moral independiente, y he aquí un argumento cuya fuerza aparente bastarán

a disipar breves palabras, porque envuelve y lleva en su fondo un verdadero sofisma.

En primer lugar, no es lo mismo conocer una verdad, que inventarla o descubrirla; no es lo mismo conocer la excelencia, bondad naturaleza y aplicaciones de una cosa, después que ha sido descubierta y enseñada por otros, que descubrirla por sí mismo y con sus propias fuerzas. Una vez puesto el hombre en posesión de las máximas de la moral cristiana, no hay dificultad especial en reconocer su bondad y su relación armónica con la razón; pero esto no prueba de ninguna manera que ésta por sí sola pueda descubrirla y constituirla con igual facilidad. Afirmar esto sería lo mismo que afirmar que el descubrimiento del cálculo infinitesimal y de las leyes de Kepler, son cosas al alcance de la generosidad de los hombres, toda vez que basta una razón vulgar para conocer su naturaleza, su exactitud y sus aplicaciones. Si alguno me dice: «la razón que posee el individuo A es suficiente para reconocer la verdad, resultados y exactitud del cálculo infinitesimal: luego es suficiente también para descubrirlo por primera vez»; la consecuencia sería, a no dudarlo, ilegítima, siendo incontestable que semejante descubrimiento exige un desarrollo y poderío de la razón, muy superior al que basta para su simple conocimiento después de realizado el descubrimiento. Aplíquese esta observación a la objeción presente, y se verá que envuelve un verdadero sofisma, pasando del simple conocimiento al descubrimiento y constitución originaria de la cosa, tránsito que ni la experiencia, ni la observación, ni la lógica autorizan.

Pero hay más todavía. Queremos conceder gratuitamente a los partidarios de la moral independiente, en el sentido arriba explicado, que el racionalista de nuestros días puede no solo conocer, sino constituir y formular un sistema de moral idéntico al que encierra la moral cristiana, con precisión o abstracción de la parte puramente revelada y positiva. ¿Se podrá decir con verdad por eso, que la razón humana se ha elevado por sí sola al descubrimiento y constitución de ese sistema de moral? De ninguna manera: porque el racionalista de nuestros días, el racionalista a que alude el argumento, vive y se mueve en una atmósfera esencialmente cristiana, de la cual no puede prescindir por completo, a pesar de todos sus esfuerzos. La idea cristiana se halla embebida en todo cuanto rodea las sociedades hoy civilizadas. Desde la infancia hasta el sepulcro, el hombre de la presente civilización, protestante o católico, racionalista o creyente, espiritualista o materialista, europeo o africano, asiático o americano, se halla en contacto necesario, permanente, íntimo, invisible, inconsciente, si se quiere, con la idea cristiana. La encuentra en todas partes, penetra en su pensamiento por cien caminos ocultos y desapercibidos, hállase encarnada en su vida intelectual, pudiendo decirse que respira y que fecundiza su razón hasta cuando la combate y se esfuerza

en apartarla de sí. Luego aun admitida la hipótesis del hecho afirmado en el argumento, no se podría inferir legítimamente la posibilidad de esa moral independiente, perfecta e identificada con la moral cristiana con las solas fuerzas de la razón humana; porque la razón humana, en su estado y condiciones actuales, se halla robustecida, elevada, vivificada y perfeccionada por la influencia y bajo la acción tan universales como enérgicas y poderosas del cristianismo. En resumen: todos los argumentos o pruebas de hecho que a favor de su teoría aduzcan los partidarios de la teoría racionalista de la moral independiente, flaquearán por su base y carecerán de valor lógico, mientras no nos presenten una moral independiente, perfecta y equivalente a la moral cristiana, descubierta y formulada por un hombre que no posea noción o idea alguna de la religión cristiana.

Y esto nos conduce naturalmente a otra reflexión muy a propósito para desvirtuar la fuerza de la objeción a que se acaba de contestar, al propio tiempo que constituye una prueba directa de la impotencia de la razón humana para constituir y formular esa moral independiente, tal cual la conciben sus partidarios.

Esta orgullosa pretensión del racionalismo moderno se halla rechazada y condenada por la historia. Porque si la historia de la humanidad significa algo en el mundo; si hay algo que pueda decirse demostrado por esta historia, es precisamente la impotencia de la razón para constituir, descubrir, y mucho más todavía, para sancionar, imponer y autorizar por sí sola, un sistema de moral que pueda ponerse en parangón con la moral cristiana. Examínese el movimiento histórico de la humanidad verificado fuera de la esfera del cristianismo, y no se encontrarán más que ensayos muy incompletos de moral, y aun esos llenos de máximas erróneas y degradantes. Examínese ese movimiento histórico, hasta en el período más brillante del desarrollo científico y de la elevación de la razón humana, en el período de Sócrates, Platón y de Aristóteles, y se la verá vacilar a cada paso, tropezar, extraviarse y caer, adoptando y profesando los errores más groseros y máximas las más absurdas e inconcebibles en el orden moral. Ciertamente que cuando vemos a Platón, al divino Platón, al discípulo predilecto de Sócrates, aniquilar la propiedad y ahogar la vida de la familia, y ensalzar la esclavitud, y aprobar el infanticidio y la comunidad de mujeres, se necesita toda la pasión del racionalismo contra la doctrina católica, y todo el orgullo de cierta raza de sabios contemporáneos, para proclamar la competencia omnímoda de la razón humana, en orden a descubrir y formular la moral del cristianismo.

Y si del terreno histórico-filosófico, en general, pasamos al terreno de los hechos concretos, hallaremos en estos una brillante contraprueba de la demostración histórica. Busquemos en los sistemas de moral independiente formulados por los racionalistas -y eso que no han podido prescindir de la

influencia de la idea cristiana, como hemos visto- busquemos en las teorías puramente racionalistas algo que se parezca al sermón de la montaña, algo que se parezca a la abnegación de la vida monacal, algo que se parezca a la castidad cristiana, algo, en fin, que se parezca a la idea y el sentimiento de la humildad vivificada y practicada por el católico, y veremos que en vez de ésta, el racionalismo sólo nos presenta la condenación árida y estéril del orgullo, cuya existencia y fealdad reconoce, pero que pretenderá curar con el contrapeso de una modestia que no será otra cosa en el fondo más que la imitación artística de la humildad cristiana, única que puede atacar en su raíz el orgullo humano, porque recibe de la doctrina cristiana, rechazada por el racionalismo, su fuerza y sanción, y arranca de la idea católica sobre la subordinación y dependencia absoluta del hombre con relación a Dios.

Que si del orden teórico-doctrinal descendemos al orden práctico, se presenta más de bulto la insuficiencia e inferioridad relativa de la moral independiente o racionalista. La perfección moral y la práctica de la virtud es la piedra de toque, destinada a revelar la bondad y excelencia de la teoría moral a que se refieren. Ahora bien: dígasenos de buena fe si la probidad moral que llena las aspiraciones del racionalismo, si los hombres de bien del racionalismo, puede ponerse en parangón con la verdadera virtud cristiana, con la hermana de la caridad, con el misionero católico, con los hombres de bien del cristianismo, con los hombres cuya conducta moral se halle informada por el espíritu y las máximas del Evangelio. ¿Hay algo, finalmente, en el racionalismo y en las teorías de moral independiente, capaz de realizar ese gran fenómeno de la moral cristiana, que conocemos bajo el nombre de santidad? Hasta ahora, y bien puede asegurarse que lo mismo sucederá en el porvenir, los partidarios de la moral independiente no han podido ofrecernos un hombre que haya poseído las virtudes puramente morales, con la perfección que distingue a los hombres que el cristianismo ha formado, y que la historia apellida Vicente de Paul, Teresa de Jesús, Francisco de Sales, más millares y millares de antecesores y sucesores de sus virtudes.

Resumimos ahora en pocas palabras, las deducciones legítimas de lo expuesto acerca de la moral independiente.

1º Si por moral independiente se entiende con Kant y Marheineke, un sistema moral que encierre todas las máximas y preceptos contenidos en el cristianismo en orden a la perfección moral del hombre, se debe reconocer en la razón humana una imposibilidad absoluta y completa de obtener este resultado por sus propias fuerzas, toda vez que la moral cristiana, considerada en su conjunto y totalidad, contiene máximas y preceptos dependientes de la libre voluntad de Dios, y por otra parte, radica en dogmas y hechos sobrenaturales, fuera del alcance de la razón humana.

2º Si se entiende por este nombre un sistema de moral que contenga

todas las máximas de la moral cristiana, con excepción únicamente de las pertenecientes al orden sobrenatural, lo que más se puede conceder a la razón humana, es la posibilidad física para realizar esto, pero negándole absolutamente la posibilidad moral. En otros términos: el descubrimiento y constitución de un sistema moral tan perfecto, en el sentido indicado, como el que abraza el cristianismo, no puede decirse colocado fuera de la esfera total y absoluta de la razón humana, como se hallan colocadas las verdades o misterios de la revelación; pero atendida la imperfección de la razón humana, atendida la oscuridad e ignorancia derivada del pecado original, y atendido, sobre todo, el conjunto de dificultades y obstáculos que reciben poderoso incremento cuando se trata del orden moral, a causa de las preocupaciones, ocasiones y pasiones en sentido contrario que se atraviesan en el camino, resulta tan grande el cúmulo de dificultades y obstáculos que a la razón humana rodean con relación al descubrimiento indicado, que bien puede abrigarse la seguridad que no llegará jamás este caso, y en este sentido decimos, que hay imposibilidad moral por parte de la razón aislada, o abandonada a sus propias fuerzas.

3º Si se trata, no del descubrimiento y constitución originario de esta moral, sino de su conocimiento, o mejor dicho, de reconocer su bondad y conformidad con la razón, después de descubierta, enseñada y practicada, como sucede hoy con la moral cristiana, todavía podemos decir que hay imposibilidad moral para la razón; porque es muy difícil que ésta, abandonada verdaderamente a sus fuerzas, sin contacto alguno con la idea cristiana, llegue a reconocer y comprender la bondad y excelencia de todas y cada una de las máximas morales del cristianismo, aunque le fueran propuestas o presentadas por otro hombre. Sin embargo, esta imposibilidad moral sería y es, sin duda, menor que la que se refiere al descubrimiento de estas mismas máximas de la moral cristiana.

Sección primera
Moral general o Nomología

En virtud de lo que dejamos consignado acerca de las íntimas relaciones que existen entre la Moral y el Derecho natural, relaciones que impiden establecer una separación completa entre las dos, adoptamos aquí una división análoga a la de santo Tomás, tratando primero en general, de lo que pertenece a la moralidad del acto humano, y pasando después a tratar de la moralidad aplicada a ciertos y determinados actos humanos, y especialmente a los externos y a los que dicen relación a otros seres, ya sean estos singulares, como Dios y los individuos humanos, ya sean colectivos, como la familia y la sociedad. De aquí la división que hacemos de la Moral, en Nomología o moral general, y Deontología o moral especial. Ésta segunda podría también denominarse Derecho natural, *jus naturae*, en el sentido que dejamos explicado en el capítulo anterior.

Capítulo 16

Origen primitivo de la moralidad en los actos humanos

16.1. Los actos humanos con relación a un fin último.

Para comprender la naturaleza de las relaciones posibles, entre las acciones humanas y lo que constituye su fin, es preciso tener en cuenta las siguientes

Observaciones y nociones preliminares:

1ª Fin, en general, es la cosa que el agente intenta conseguir por medio de su acción. Y como quiera que todo ser tiende naturalmente a su perfección, síguese de aquí que todo fin, en cuanto tal, tiene razón de bien y coincide con la perfección del operante. Concretándonos ahora al hombre como agente dotado de inteligencia y libertad, diremos que el fin de sus acciones es el bien que se propone conseguir por medio de sus actos.

2ª De aquí se deduce: 1º que respecto de la voluntad humana el bien y el fin son una misma cosa, en el sentido de que la voluntad nada puede apetecer sino bajo la razón de bien; 2º que una misma cosa se llama bien en cuanto envuelve conveniencia y ecuación con la voluntad, y fin en cuanto dice relación con los medios destinados para su consecución; 3º que la voluntad no se mueve ni obra, si no es atraída e incitada a ello por algún bien verdadero o aparente; 4º que el fin último, sólo puede ser un bien cuya consecución y posesión lleve consigo la perfección adecuada y completa del hombre, y que llene, por consiguiente, todos sus deseos y aspiraciones al bien.

3ª El fin, considerado en el orden objetivo e ideal, es el primer principio de la acción humana, porque es lo que determina al hombre a poner la acción; pero considerado en el orden subjetivo o de ejecución, es el término de la misma. La salud concebida por el enfermo como buena, es lo primero que le determina a tomar la medicina; y la misma salud realizada o conseguida, es el término real de esta acción. Esto es lo que querían significar los escolásticos cuando decían: *finis est primum in intentione, et ultimum in executione.*

4ª Las principales divisiones del fin, son:

a) Fin último, y fin intermedio. El primero es el bien que es apetecido o intentado por sí mismo, o sea como última y completa perfección del operante. El segundo se llama intermedio, porque la bondad que encierra, sólo es apetecida y buscada, o como una participación, o como un medio respecto de lo que es último fin.

b) Fin *qui*, o sea la cosa que se intenta conseguir; fin *quo*, o sea la posesión del bien intentado; fin *cui*, o sea la persona a quien se desea el bien. El primero solía denominarse en las Escuelas, fin objetivo, y el segundo, fin formal.

c) Fin de la obra, *finis operis*, o sea el fin al cual tiende de su naturaleza la obra; fin del operante, *finis operantis*, o sea el bien que el agente se propone conseguir por medio de su acción. El alivio del pobre es el *finis operis* de la limosna; la gloria vana puede ser el *finis operantis* de la misma, por parte del que la hace.

Veamos ahora lo que nos dicen la experiencia y la razón acerca del último fin de las acciones humanas. ¿Qué es lo que se propone el hombre como último fin en todos los actos que realiza como ser inteligente y libre? El bien universal, es decir, la posesión de un bien que llene todos sus deseos y todas sus aspiraciones; la plenitud del bien y de la perfección posible en su naturaleza. Si busca las riquezas, y si desea la salud, y si se entrega a los placeres, y si aspira a la ciencia, y si practica la virtud, es siempre porque concibe y considera estas cosas, o como medios para llegar a la posesión del bien absoluto y completo, o como participaciones de éste, como derivaciones y fases parciales de la perfección absoluta y adecuada, como partes del bien universal, como elementos y manifestaciones incompletas de la felicidad perfecta, de la bienaventuranza completa. Es cierto que no siempre pensamos explícitamente en estas relaciones de los fines particulares con el fin último; pero no es menos cierta por eso la realidad de estas relaciones, y que basta un ligero análisis y la más ligera reflexión, para reconocer que todos los actos que realizamos con libertad y deliberación para conseguir los innumerables bienes particulares y finitos que encontramos en nuestro camino no son más que manifestaciones diferentes y derivaciones múltiples de la aspiración tan constante como enérgica que existe en el fondo de nuestro corazón al bien universal y a la perfección o felicidad completa, aspiración que constituye la

ley de gravitación moral del alma humana hacia Dios.

Porque si la experiencia nos demuestra evidentemente que el bien o la felicidad universal, considerada en abstracto, constituyen el fin último de todas las acciones humanas, la razón a su vez nos demuestra con toda evidencia, que en sólo Dios, bondad suma e infinita, puede realizarse y concretarse este bien universal, centro y término de todas las aspiraciones del hombre. Luego en sólo Dios tiene una existencia real y objetiva el bien, cuya posesión constituir puede la felicidad y perfección absoluta del hombre. Por eso decían con razón los escolásticos, que sólo Dios constituye la felicidad objetiva del hombre y su último fin material, es decir, concreto y efectivo.

«*Sólo Dios*», dice santo Tomás, «*puede llenar la voluntad del hombre*»: «*Solus Deus voluntatem hominis implere potest*»; y la inducción y la experiencia viene en apoyo de su afirmación. La inducción, que nos enseña a costa de una experiencia de todos los días, y a las veces dolorosa y triste, que ninguno de los bienes que nos rodean y que en la vida presente podemos alcanzar, puede llenar las aspiraciones de nuestro corazón; que muchos de estos bienes pertenecen indiferentemente a buenos y malos; que dependen de mil causas accidentales; que dejan al alma con sentimiento de inquietud y remordimiento, y siempre con el de su insuficiencia, con más el sentimiento de su instabilidad, de su carácter transitorio y de su amisibilidad con la vida.

La inducción y la experiencia, al presentarnos todos los bienes que en la vida presente puede conseguir y disfrutar el hombre, constituyen igualmente una demostración práctica y elocuente de que sólo en Dios, bondad suma, perfección infinita y sempiterna, justicia viviente, verdad absoluta, origen del ser y principio inmutable del orden creado, puede encontrar el corazón del hombre término adecuado de sus aspiraciones al bien y a la perfección, su último fin, en una palabra.

La razón, por su parte, corrobora este resultado de la inducción. Porque la amplitud y capacidad de la voluntad en orden al bien, está necesariamente en relación y armonía con la amplitud y capacidad del entendimiento en orden a la verdad y al ser; puesto que la voluntad no es otra cosa que la inclinación y tendencia al bien en cuanto percibido y conocido por la razón, y es altamente filosófica la denominación de apetito o energía racional, que damos a la voluntad. Es así que la razón humana posee la idea del infinito, y concibe la infinidad del bien, y demuestra que existe un Ser que posee todas las perfecciones en grado infinito, como hemos visto en la Ontología y en la Teodicea: luego el movimiento y aspiración de la voluntad humana al bien, no pueden llenarse ni cesar, sino con la posesión de un bien infinito. Luego Dios, único bien infinito, constituye el fin último, verdadero, concreto, real y

viviente de las acciones humanas [1].

Notables son las consecuencias que se desprenden de la doctrina aquí expuesta.

La primera y la más importante en el terreno de la ciencia, es que el origen primitivo y la razón suficiente *a priori* de la moralidad de los actos humanos, se halla en Dios como último fin del hombre. Dios, que al crear al mundo y al hombre, los creó libremente para manifestar sus perfecciones, es el fin último del hombre, como lo es del mundo; y lo es de tal manera, que no puede dejar de serlo, puesto que, como se ha visto en la Teodicea, la bondad del hombre y del mundo es una derivación de la bondad divina, una participación y reflejo de su ser, una revelación de su infinita bondad, la cual, por consiguiente, es el término y el objeto necesario del acto divino, al llamar a la existencia a las criaturas. Luego Dios, por el solo hecho de constituir necesariamente el último fin del hombre, viene a ser la regla fundamental y primitiva de la moralidad de sus acciones. Éstas, en efecto, en tanto serán buenas, porque y en cuanto por medio de ellas el hombre tiende a Dios como a su último fin, relación que constituye la base del orden moral humano.

En último análisis, y si bien se reflexiona, una acción es buena o mala, según que por medio de ella nos acercamos o alejamos de Dios como último fin real y viviente del hombre. Por eso dice con mucha razón santo Tomás, que la «*rectitud o bondad de la voluntad se constituye por el orden debido al fin último*»: «*rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum*».

Ni se opone a esto el que nosotros no juzgamos directa e inmediatamente de la bondad o malicia moral de una acción, por su conformidad o relación con Dios como último fin de la misma, sino atendiendo a su conformidad con la ley natural, con la razón, con la conciencia, &c.: pues esto procede de que no nos es dado en la vida presente y en la imperfección de nuestros conocimientos, percibir de una manera directa, inmediata y como *a priori*, la ecuación entre el acto y el último fin, y por eso necesitamos recurrir a considerar el acto en sus relaciones con el objeto, la razón, la ley, &c., los cuales nos sirven como de medios a posteriori para reconocer su ecuación y conformidad con Dios como último fin. Empero claro es que esto no impide que esta ecuación constituya realmente la razón *a priori* primitiva de la moralidad del acto, la regla fundamental a la cual vienen a reducirse las reglas particulares, y el primer principio en el cual se resuelven y condensan finalmente los demás principios de la moralidad. Sucede aquí una cosa análoga a la que hemos observado al tratar de la verdad transcendental. Por más que

[1] «*Omnis creatura*», escribe santo Tomás a este propósito, «*habet bonitatem participatam. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intelectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem; nisi bonum universale*». Sum. Theol. 1ª, 2. cuest. 2ª, art. 8º.

sea cierto que la verdad transcendental de la cosa consiste en su conformidad y ecuación con el entendimiento divino, cuando se trata, sin embargo, de reconocer si el cuerpo A posee o no la verdad transcendental del oro, o lo que es lo mismo, si es verdadero oro, nos vemos precisados a servirnos de procedimientos *a posteriori*, examinando sus propiedades externas, porque ni poseemos la intuicion inmediata y directa de la esencia del oro, ni tampoco de su relación concreta con la idea que le corresponde en el entendimiento divino.

La segunda y no menos importante consecuencia de la doctrina antes consignada, es que son inadmisibles y absurdas en buena filosofía: 1º todas aquellas teorías morales que colocan el fin último de las acciones humanas en algún bien finito, o mejor dicho, en cualquier bien que no sea el mismo Dios; 2º que les señalan como principio y término del acto moral, una bondad abstracta e ideal, en lugar de un ser viviente, real, singular y concreto. Luego deben rechazarse como inexactas y erróneas,

a) La teoría de Kant, el cual hace depender la moralidad del acto humano de la fórmula abstracta de la ley del deber. Hablar del deber a una razón finita y una voluntad vacilante, sin presentar este deber como la tendencia natural y racional a la perfección completa del agente; hablar de una ley moral del deber, que manda lo que es preciso obrar y prohibe lo que se debe evitar, sin relacionar esta ley con un legislador que pueda servirle de principio, de sanción y de premio; hablar de deber, de ley y de bien moral, sin personificar todo esto el algún objeto, capaz de realizar la perfección completa y real del hombre, dando cumplida satisfacción y término a su aspiración constante e irresistible, natural y voluntaria a la vez hacia la verdad y el bien, es reducir la moral a un estoicismo, tan estéril como impotente e ineficaz para obrar el bien con energía y perseverancia; es formular una moral esencialmente racionalista, cuya voz y cuya influencia serían fácilmente ahogadas por la voz de las pasiones y por la influencia de los intereses.

b) La teoría de los epicúreos, así antiguos como modernos, a la cual se reducen los sistemas socialistas de Saint-Simon, Fourier y Owen, basados todos ellos, bajo una forma u otra, en la plena satisfacción de las pasiones humanas [2] ; lo cual, equivale a negar la existencia de un destino final para el hombre, y hasta la posibilidad de un bien capaz de llenar las aspiraciones

[2] «*Proclamer*», dice Reybaud después de exponer las teorías de estos tres reformadores sociales, «*la legititimé absolute, ilimetée des passions... c'est pourtant ce qu'ont fait nos trois reformateurs, ce qu'ils ont dit, ce qu'ils ont enseigné... Ceder á la nature, s'abandonner aux apels des sens, jouir de tout sans mesure et sans réserve, voilá la vertu... La loi qui gouvernant l'ille de Circé á trouvé des commentateurs et des apotres. L'un d'eux l'eleve à la hauteur d'un principe religieux, l'autre en fait un ressort social, le troisiéme un agent esséntiel de nos destinees*». Etudes sur les Reformateurs, t. I, pág. 296.

del corazón humano.

c) La teoría del filantropismo, según la cual la beneficencia es el único y último fin que debe proponerse la voluntad humana en sus actos. Porque ni todas las acciones humanas se refieren a otros hombres, ni, concretándonos a las que a estos se refieren, encuentra en ellas la voluntad humana el término de sus aspiraciones, ni de su perfección posible, siendo por lo tanto necesario que, explícita o implícitamente, ordene y dirija estas acciones a otro fin ulterior.

d) La teoría utilitaria, que no reconoce otro fin a las acciones humanas que la utilidad y el bienestar del operante. Esta teoría es, sin duda, la más seguida en la práctica, no sólo con relación a las acciones individuales, sino también con relación a los asuntos sociales y políticos, verificándose con demasiada frecuencia que las prescripciones de la ley natural y del orden moral, son atropelladas por lo que se llama utilidad pública y razón de Estado. Y, sin embargo, la verdad es que si Dios es el último fin de toda la creación, y con especialidad del hombre dotado de inteligencia y libertad, las acciones de éste, ya sean individuales, ya sean sociales y políticas, por medio de las cuales se prepara y tiende a este último fin, que es a la vez su última y verdadera perfección, deben ser reguladas y dirigidas, no por la utilidad privada o pública, sino por la moralidad interna y esencial, derivada de la ley natural y de la razón.

Y aquí conviene advertir que por extraño que a primera vista parezca, los defensores del panteísmo entran lógicamente en el cuadro de la teoría utilitaria. La utilidad absoluta de la substancia, la identidad y unidad del Ser, conduce necesariamente a la negación del libre albedrío y de la distinción real entre el bien y el mal: los actos del hombre son el resultado y la expresión de una causalidad fatal, lo mismo que los fenómenos de la naturaleza.

Cierto es que algunos panteístas procuran atenuar y disimular las consecuencias a que su teoría conduce sobre esta materia; pero también lo es que la lógica, al sobreponerse en otros a toda hesitación, y salvando reticencias y reservas, reconoce paladinamente la necesidad de profesar el principio utilitario. Véase en confirmación de esto, cómo se expresa Espinosa, el más lógico de los panteístas: «*Ninguna cosa es buena ni mala en sí misma... Todo hombre no solamente tiene el derecho de buscar su bien, su placer, sino que no puede obrar de otra manera... La medida del derecho de cada uno es su poder... Así como el sabio tiene derecho absoluto de obrar todo lo que su razón le dicta, o sea de vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante tiene derecho a todo lo que el apetito le aconseja, o sea vivir según las leyes del apetito... De donde inferimos que un pacto no tiene valor, sino a causa y en virtud de su utilidad; si la utilidad desaparece, se desvanece con ella el*

pacto y pierde toda su autoridad». [3].

16.2. El destino final del hombre y la vida presente.

Observaciones:

1ª Si el último fin del hombre y de sus acciones es Dios, Verdad primera, Bondad universal y Perfección absoluta, como se ha demostrado en el artículo anterior, es consiguiente que la felicidad perfecta del hombre, o sea su perfección última y adecuada, sea el resultado inmediato de su unión posesiva con Dios. En otros términos: Dios, bien sumo, es el objeto final y el término universal de todas las acciones morales, y bajo este punto de vista, constituye la felicidad objetiva del hombre: la consecución de Dios, y la consiguiente posesión efectiva del bien infinito, constituye la felicidad formal del mismo.

2ª De aquí se infiere que el fin total de los actos humanos, y el principio primitivo adecuado de su moralidad, abraza simultáneamente a Dios y la perfección subjetiva que resulta de su posesión: Dios entra como objeto primario y razón suficiente *a priori* de la moralidad del acto; la felicidad o perfección subjetiva entra como efecto y resultado natural de la posesión de Dios, conseguida y realizada en virtud del acto moral. Luego el bienestar o utilidad del operante, aun tomada esta utilidad en un sentido muy diferente y superior en todo caso al que le da la escuela utilitaria, no puede decirse que sea el motivo principal y exclusivo, ni menos el fundamento o principio directo y único de la moralidad de los actos humanos.

3ª La felicidad perfecta formal, envuelve en su concepto la posesión completa del bien, de manera que esta posesión llene todos los deseos y aspiraciones del hombre, determinando él la quietud, satisfacción y descanso de todo su ser y de todas sus potencias. Por eso la definía Boecio: «*Status omnium bonorum aggregatione perfectus*» [4].

4ª Como no faltan filósofos en nuestros días que colocan el destino final del hombre en el progreso y desarrollo sucesivo e indefinido de la humanidad, bueno será manifestar lo erróneo de semejante afirmación.

[3] Œuvres de Spinoza, trad. por E. Saisset, t. I, pág. CLIX.

[4] Los escolásticos dividían esta felicidad en felicidad perfecta *quoad statum*, como si dijéramos, felicidad considerada en todas sus manifestaciones en el orden real, que es la misma que se acaba de definir; y en felicidad perfecta *quoad essentiam*, entendiéndose por ésta, aquel acto que se considera como principal y primario en la posesión del bien sumo, y como raíz de los demás actos que se concurren a la posesión plena o quoad statum.

Tesis 1ª: La felicidad última y perfecta del hombre no puede consistir en el progreso continuo e indefinido del género humano.

Pruebas:

1ª Todas las razones aducidas en el artículo anterior para demostrar que la felicidad del hombre consiste en la posesión de Dios, bien universal, infinito y viviente, y como tal, último fin del hombre, demuestran *ex consequenti* la verdad de nuestra tesis. Por otra parte, la afirmación que en ella se rechaza es una derivación lógica y natural del panteísmo, para el cual la humanidad no es más que una fase o evolución de la substancia divina. Luego cuantas razones hemos aducido en la cosmología y militan contra el panteísmo, militan igualmente contra esta teoría.

2ª Decir que la felicidad o destino final del hombre consiste en el progreso indefinido de la humanidad, equivale a afirmar que el hombre nunca realizará su destino final, ni conseguirá la felicidad última y perfecta, y por consiguiente, que la aspiración del hombre a la felicidad le ha sido concedida por el Autor de la naturaleza para su tormento y perpetuo sufrimiento. En efecto: si la felicidad del hombre se identifica con el desarrollo indefinido de la humanidad, esta felicidad no será perfecta y completa, sino cuando la humanidad llegue al término de este desarrollo, término al cual nunca puede llegar, toda vez que el movimiento se supone indefinido o sin fin. Luego, en buenos términos, semejante teoría equivale a afirmar que no existe ni es posible la felicidad perfecta para el hombre, y que jamás puede llegar al término o consecución de su destino.

3ª Añádase a esto, que en semejante teoría cada hombre singular carecería en realidad hasta de la posibilidad de alcanzar la felicidad y perfección última, puesto que todos, o al menos la mayor parte de los individuos, dejarían de existir antes que se realizara ese movimiento o desarrollo indefinido, en el cual se hace consistir la felicidad y perfección del hombre.

Estas reflexiones conducen naturalmente a la doctrina de la moral cristiana, que nos enseña que la felicidad completa del hombre es incompatible con el estado y condiciones de la vida presente, doctrina que expresa la siguiente

Tesis 2ª: El hombre no puede alcanzar la felicidad perfecta en la vida presente, aunque sí puede conseguir una felicidad imperfecta y relativa.

La primera parte de la tesis se presenta evidente para cualquiera que fije su atención en las siguientes sencillas reflexiones:

1ª La felicidad no puede ser perfecta sino a condición de ser completa, llenando todos los deseos y aspiraciones posibles del hombre: es así que esto no puede verificarse en la vida presente, porque cualquiera que sea la suma del bien que se posee, lleva consigo, cuando menos, el temor de su pérdida en la muerte y con la muerte: luego repugna absolutamente que la felicidad del hombre sea perfecta en la vida presente.

2ª La experiencia enseña con demasiada fuerza y claridad, que jamás ha existido un hombre en posesión de la felicidad perfecta, o cuya felicidad haya sido de tal naturaleza que nada pudiera desear. Y esta experiencia se halla en completa armonía con lo que la razón y la ciencia enseñan acerca de Dios como último fin del hombre. Porque si Dios constituye el último fin del hombre, según hemos visto arriba, la felicidad completa y verdadera de éste, sólo puede consistir en la posesión perfecta de Dios, realizada por medio del entendimiento y voluntad, toda vez que Dios es un bien inteligible y una esencia inmaterial. ¿Y no es a todas luces evidente, que la imperfección de nuestro conocimiento, la flexibilidad de nuestra voluntad y su debilidad en orden al mal; que la ignorancia que rodea al primero, y las pasiones que arrastran, debilitan y envilecen a la segunda, no permiten de ninguna manera que la posesión de Dios sea completa o perfecta en esta vida?

3ª Estas razones adquieren mayor valor y fuerza, si se tiene en cuenta que en el orden actual de la Providencia divina, y en virtud de la elevación del hombre al orden de la gracia y de la redención por Jesucristo, la felicidad natural del hombre es inseparable de su felicidad sobrenatural y gratuita, consistente en la visión inmediata e intuitiva de la esencia divina, intuición a que el hombre no puede llegar en la vida presente, y que, aun en la futura, sólo consigue y realiza mediante un auxilio especial de Dios, el mismo que los teólogos apellidan *lumen gloriae.*

«*La consumación o perfección del hombre*», escribe santo Tomás [5], «*tiene lugar en la consecución del último fin, consecución que constituye la perfecta bienaventuranza o felicidad, la cual consiste en la visión de Dios. A esta visión de Dios, es consiguiente y va unida la inmutabilidad del entendimiento; porque cuando se haya llegado a la visión de la causa primera, en la cual se pueden conocer todas las cosas, cesa la investigación del entendimiento. Cesará también el movimiento de la voluntad; porque, una vez conseguido el último fin, en el cual se encuentra la plenitud del bien, nada queda ya que desear, y la voluntad se muda, deseando algo que todavía no tiene*».

En la última consumación de su destino, añade después [6], el hombre consigue la eternidad de la vida, no sólo en cuanto a permanecer eternamente,

[5]Opusc. 3º, cap. 149.
[6]Ibid., cap. 150.

lo cual le conviene por el solo hecho de tener un alma inmortal, sino también en cuanto que alcanza una inmutabilidad perfecta.

«*El último fin del hombre* [7] *termina y llena todos sus deseos, de manera que, una vez poseído, ninguna otra cosa desea; pues si aun deseara algo, ya no podría decirse que descansa en el último fin. Es así que esto no puede verificarse en esta vida, porque durante ella, cuanto uno más conoce y sabe, tanto más se aumenta en él el deseo de saber... a no ser que haya alguno que lo conozca todo, cosa que a ningún puro hombre ha sucedido jamás, ni es posible que suceda... Luego no es posible que la última felicidad del hombre se realice en la vida presente.*

»*Consiste, pues, la felicidad última del hombre en el conocimiento de Dios, que su inteligencia alcanzará después de esta vida.*

»*Veremos a Dios inmediatamente... y en virtud de esta visión nos asemejamos a Dios de un modo especial, haciéndonos participantes de su misma bienaventuranza... y en esto consiste la felicidad perfecta del hombre*».

Al consignar estos pasajes, no podemos menos de exclamar con el mismo santo Doctor: «*Avergüéncense, pues, los que buscan en cosas ínfimas la felicidad del hombre, en punto tan alto colocada*»: «*Erubescant igitur, qui faelicitatem hominis tan altissime sitam, in infimis rebus quaerunt*».

Por lo que hace a la segunda parte de la tesis, es un corolario lógico de la primera. Porque si la felicidad perfecta y última del hombre, asequible en la vida futura, consiste en la posesión de Dios por medio de su conocimiento y amor perfectísimos, claro es que la única y verdadera felicidad compatible con el estado y condiciones de la vida presente, sólo puede consistir en el conocimiento y amor más o menos perfecto de Dios, ya por la analogía y semejanza que encierran con los que constituyen la felicidad perfecta, ya porque Dios es el objeto más noble y digno de nuestra inteligencia y voluntad, ya finalmente, y con especialidad, porque por medio de estos nos acercamos a Dios en el orden moral, toda vez que la virtud que nos sirve de medio y de mérito para llegar hasta la posesión de Dios en la otra vida, no es otra cosa en el fondo que el amor de Dios como bien sumo, como santidad infinita, como principio y legislador del orden moral.

La virtud, pues, basada sobre el conocimiento de Dios y relacionada con sus atributos morales, constituye el elemento principal, aunque no el único, de la felicidad posible al hombre en la vida presente; porque si bien los demás bienes temporales, como salud, riquezas, honor, amigos, &c., pueden formar parte de esta felicidad terrestre, siempre es a condición de hallarse subordinados a la virtud, única que puede darles valor moral y real con relación a la felicidad perfecta y última del hombre, y con relación a Dios, como fin

» [7]Sum. Con. Gent., lib. III, cap. 48.

último y bien universal del mismo. Y ciertamente, que si el destino supremo del hombre es la asimilación perfecta con Dios en la vida futura, cuanto cabe en los límites de su naturaleza, si su perfección suprema consiste en la participación de la vida íntima de Dios, es también lógico el afirmar que la perfección moral del hombre en la vida presente, debe consistir principalmente en la imitación más o menos perfecta de los atributos morales de Dios, y en la consiguiente aproximación al mismo por parte de la bondad, justicia, caridad, misericordia y demás funciones divinas que se refieren al orden moral, reuniéndose y concentrándose, por decirlo así, en su santidad infinita.

Escolio

Los antiguos disputaban sobre el acto que constituye la felicidad esencial *quoad essentiam* o sea sobre cuál es el acto principal y primario en la posesión completa de Dios que constituye la felicidad perfecta de la vida futura. Algunos opinaban a favor del amor; otros a favor de la fruición; y otros concedían este carácter al acto del entendimiento, opinión que adopta santo Tomás, fundándose en que la posesión de un bien inteligible, cual es la esencia divina, es propia del entendimiento, puesto que se realiza por medio de su intuición, a la cual sigue el amor y demás actos de la voluntad.

Capítulo 17

Existencia de la moralidad y su condición necesaria

Antes de tratar de la naturaleza y constitución esencial de la moralidad, exige el método científico consignar la existencia de actos morales y tratar de la libertad, condición *sine qua non* de los mismos.

17.1. Existencia de la moralidad.

La existencia real de la moralidad en los actos humanos, es una de aquellas verdades que pueden apellidarse de sentido común y de evidencia inmediata. En todas las edades, en todos los pueblos, en todas las sociedades, desde el momento de ruda barbarie, hasta el momento de refinada civilización, se ha reconocido la existencia de ciertos actos naturales buenos, y su distinción esencial, primitiva y absoluta de otros naturalmente malos. Honrar, por ejemplo, a los padres, dar culto a la divinidad, socorrer la indigencia del prójimo, restituir o devolver lo ajeno, siempre se ha mirado como actos buenos, mirándose a la vez como malos maltratar a los padres, matar al prójimo sin motivo alguno, hacer traición a la patria o al amigo, &c.

Otra prueba de la realidad objetiva de la moralidad en los actos humanos, es la existencia misma en todos los hombres de las ideas del bien y del mal, de lo justo e injusto, de lo lícito e ilícito, del derecho y de la obligación, nociones cuya razón de ser y cuya contraposición relativa, sólo pueden concebirse y explicarse por la existencia y distinción real entre los actos humanos en el orden moral.

Por otra parte, es claro que el mandato, el premio, el castigo, la ley,

con otras muchas cosas que obran e influyen directa y eficazmente en la vida individual y hasta en la constitución y conservación de la vida social y política, son palabras vacías de sentido, desde el momento que se niega la posibilidad de actos buenos y malos moralmente en el hombre, y su distinción esencial.

No es imposible demostrar esto mismo también *a priori*. Porque una vez probado que Dios es el último fin del hombre y de sus acciones, se sigue como consecuencia necesaria y legítima, que deben ser buenas aquellas acciones que por su naturaleza nos aproximan a nuestro último fin, y por el contrario, malas las que tienden a apartarnos de él, no siendo posible poner en duda, que el amor de Dios, por ejemplo, tiende por su naturaleza a acercarnos y conducirnos a Dios como último fin. Y esta reflexión es una prueba de lo que arriba hemos consignado acerca de la relación necesaria que existe entre Dios, como último fin de las acciones humanas, y la moralidad de éstas.

Ni se opone a la doctrina aquí establecida, el hecho histórico de que en algunos pueblos eran tenidas por lícitas, cosas esencialmente malas e ilícitas, como los sacrificios de los niños y adultos a los dioses, la muerte de los padres cuando llegaban a la vejez, el hurto, considerado como lícito entre los espartanos y antiguos germanos.

En primer lugar, estos hechos aislados no desvirtúan ni destruyen el consentimiento general de los hombres, con respecto a otros actos cuya moralidad o inmoralidad nunca se ha puesto en duda, y esto basta para la verdad de nuestra tesis, en la que se afirma la existencia de actos reconocidos universalmente como buenos o malos por todos los hombres.

En segundo lugar, la ignorancia, los malos hábitos y las pasiones pueden oscurecer la noción del bien y del mal con respecto a ciertos preceptos de la ley natural, cuando no son primarios e inmediatos, y sobre todo, cuando se trata de hechos y preceptos revestidos y acompañados de ciertas circunstancias, como sucede en la mayor parte de los ejemplos que la historia nos presenta. La razón es que las circunstancias y condiciones particulares, modifican el juicio acerca del precepto considerado en abstracto. No sabemos, por ejemplo, que ningún pueblo haya considerado como lícito y bueno el matar a los padres; pero la ignorancia, la rudeza de las costumbres y las pasiones, han sido bastante poderosas para oscurecer y debilitar la razón en algún pueblo, hasta el punto de considerar como lícita esta muerte en la circunstancia A o B, para librar, por ejemplo, al padre de los trabajos que acompañan a la vejez.

17.2. La libertad, condición necesaria de la moralidad.

Siendo una verdad generalmente reconocida que los actos humanos no pueden decirse perfectamente morales o inmorales, sino a condición de ser libres, es preciso investigar y determinar la naturaleza de la libertad humana, como condición necesaria previa para la moralidad del acto humano.

17.2.1. Naturaleza o noción de la libertad.

Como la libertad es un atributo y manifestación de la voluntad, su idea filosófica depende en gran parte de la teoría acerca de la voluntad, teoría que se halla condensada en el siguiente pasaje de santo Tomás:

«*En las cosas entre sí subordinadas por parte de su perfección, es preciso que lo primero se incluya en lo segundo; de manera que en éste se halle no sólo la perfección que le compete según su naturaleza propia, sino también la que le corresponde en cuanto contiene al primero: así vemos que al hombre, no solo le conviene el uso de la razón, perfección que le pertenece según su propia diferencia, que es la racionalidad, sino el usar también de los sentidos y alimentos, lo cual le corresponde por parte del género, o sea según el concepto de animal... Ahora bien: la naturaleza y la voluntad están relacionadas entre sí, de tal manera que la voluntad es una especie de naturaleza, puesto que todo cuanto existe en el mundo es alguna naturaleza. Así es que en la voluntad se encuentra, no solo la razón propia de voluntad, sino también lo que corresponde a la razón o concepto de naturaleza. Conviene generalmente a toda naturaleza creada, el estar ordenada por Dios a algún bien que apetece naturalmente. En conformidad a esto, existe en la voluntad un apetito y deseo natural, en orden a algún bien que corresponde a su naturaleza; y, además de esto, posee la facultad de apetecer algo según su determinación propia y libre, y no por necesidad; lo cual le corresponde en cuanto es voluntad.*

»*Así como hay cierto orden entre la naturaleza y la voluntad, así también existe determinado orden entre las cosas que la voluntad apetece naturalmente o como naturaleza, y las que apetece determinándose a sí misma, o como voluntad: y así como la naturaleza viene a ser el fundamento de la voluntad, así también el bien apetecido naturalmente es el principio y el fundamento de la volición de los otros bienes. Entre los bienes que el hombre desea o busca, el fin es el principio y fundamento de los que se ordenan al fin, toda vez que las cosas que se apetecen para conseguir un fin, no se apetecen sino por razón*

de este fin que se intenta alcanzar. De aquí es que lo que la voluntad apetece o quiere necesariamente, según que es determinada a ello por inclinación natural, es el último fin, o sea la felicidad... pero con respecto a los demás bienes particulares, no se determina necesariamente por inclinación natural, sino por su propia disposición y como exenta de toda necesidad».

Analizando este pasaje, y teniendo a la vez en cuenta otros en que santo Tomás desarrolla y completa su pensamiento, podemos reducir la teoría de la voluntad y de la libertad a los siguientes puntos:

1º La voluntad humana, tomada en general, es una inclinación o energía racional al bien. Así como el objeto del entendimiento es lo verdadero, así el objeto de la voluntad es el bien; y así como la fuerza cognoscitiva del entendimiento no se limita a esta o aquella verdad, a este o aquel objeto verdadero, sino que se extiende a la verdad universal y a todos los objetos verdaderos, de manera que toda verdad y todo lo verdadero cabe en la esfera de la actividad intelectual, así también el objeto adecuado a la voluntad, como inclinación racional que presupone la percepción de su objeto por parte de la inteligencia o razón, es el bien universal, en el cual están incluídos los bienes particulares.

2º Todo cuanto existe, en cuanto existe, constituye una naturaleza determinada. Luego siendo la voluntad humana una entidad real, y además una entidad de tal género, podemos considerar y distinguir en ella el concepto común de naturaleza, y el concepto específico y concreto de voluntad; porque el primero es ser naturaleza, que ser voluntad; primero es ser esencia real, que ser tal esencia, por más que *a parte rei* sean una misma cosa, o no se distingan realmente la voluntad como naturaleza y la voluntad como voluntad. La animalidad y la racionalidad en el hombre no son dos entidades distintas, lo cual no impide que las operaciones y manifestaciones que al hombre corresponden por parte de la animalidad, sean diferentes de las que le corresponden por parte de la racionalidad.

3º De aquí es que hay en la voluntad humana dos operaciones o manifestaciones fundamentales de su actividad. Una que le corresponde en cuanto naturaleza, y es el acto mediante el cual apetece de una manera necesaria, espontánea y natural, el bien universal o sea la felicidad, que es su último fin: y otra que le corresponde como voluntad o potencia libre, y es el acto o volición de los bienes particulares e incompletos, los cuales vienen a ser para ella y se le presentan como participaciones y manifestaciones parciales del bien universal y perfecto que constituye el objeto adecuado, y, consiguientemente, necesario de la misma. Y así como la voluntad como voluntad presupone la voluntad como naturaleza, así también los actos que pone en orden a los bienes particulares, presuponen y tienen su fundamento, su raíz y su razón suficiente en la volición o acto relativo al bien universal; pues en

virtud de la volición o apetito de este bien universal, se mueve y determina a querer, buscar y elegir los bienes particulares, como medios para llegar a la consecución del bien universal.

4º En atención a que el acto de la voluntad presupone el acto del entendimiento que le presenta el objeto como bueno, la voluntad es perfectamente libre con respecto a los bienes particulares y finitos; porque decir bienes particulares y finitos, es lo mismo que decir cosas que carecen de muchas perfecciones y bienes, o seres que envuelven una mezcla de bien y de mal, de ser y de no ser. De aquí resulta por una parte, que el entendimiento puede presentar a la voluntad estos bienes bajo diferentes aspectos de bien y de mal; y por otra, que ésta, cuyo objeto total y adecuado es solamente el bien universal, se halla colocada, por decirlo así, encima de estos bienes finitos, los domina y realiza sus actos en orden a ellos con indiferencia y libertad.

5º Infiérese de lo dicho hasta aquí: 1º que el acto de la voluntad humana respecto del bien universal en concreto o con existencia real, o lo que es lo mismo, respecto de Dios, conocido claramente por el entendimiento, es necesario y no libre; porque la voluntad no pude dejar de amar y adherirse al bien universal, que es su objeto adecuado, en la hipótesis del conocimiento presencial e intuitivo de este bien, como sucede en los bienaventurados que poseen la visión de Dios, bien universal, sumo e infinito; 2º que si se trata del bien universal en abstracto, o sea de la felicidad en común, el acto de la voluntad es necesario *quoad sepecificationem*, aunque no lo es *quoad exercitium*; es decir, que puede suspender todo acto acerca de este objeto, no pensando en él; pero en la hipótesis de que piense en la felicidad o bien universal, no puede aborrecerla, y la ama o apetece necesariamente; 3º que en los actos que se refieren a los bienes particulares, finitos y concretos, es propiamente libre la voluntad, pudiendo poner o suspender sus actos respecto de ellos, amarlos o aborrecerlos, elegirlos o desecharlos como medios, &c. En esta superioridad y dominio de la voluntad respecto de los bienes particulares, radica lo que se llama indiferencia, condición esencial de la libertad.

Esta indiferencia se denomina objetiva o subjetiva, según que se la considera, o por parte del objeto, que se puede presentar bajo diferentes aspectos y mezclas de bien y mal, o por parte de la misma voluntad, como energía superior por su naturaleza a los bienes particulares y finitos.

6º De aquí la división de la libertad en

a) Libertad de contradicción, que también se dice *quoad exercitium*, la cual incluye y dice indiferencia para obrar o no obrar, para poner o no poner el acto.

b) Libertad de contrariedad, la cual incluye la indiferencia para poner actos contrarios acerca del mismo objeto, como amar o aborrecer.

c) Libertad de especificación, la cual incluye la indiferencia acerca de

actos diversos, aunque no rigurosamente contrarios, como la indiferencia y facultad para escribir o leer. Algunas veces ésta suele reducirse y confundirse con la de la contrariedad.

Mas no se debe concebir que la indiferencia necesaria para la libertad, o mejor dicho, embebida en ella, haya de ser siempre una indiferencia puramente pasiva o de perfecto equilibrio, de manera que la voluntad cuando elige libremente, excluya toda inclinación o propensión previa hacia uno de los extremos, sino que más bien se ha de concebir como la resultante de la energía innata, del dominio y de la superioridad que a la voluntad corresponde sobre los actos todos que dicen relación a bienes particulares y finitos. «*Yo no admito*», decía a este propósito Leibnitz, «*una indiferencia de equilibrio, y no creo que se elija nunca, cuando se está absolutamente indiferente. Una elección de tal naturaleza sería una especie de pura casualidad*».

Resumiendo y haciendo aplicaciones de la doctrina aquí expuesta, podemos establecer las siguientes proposiciones:

1ª La coacción y la libertad o libre albedrío, son absolutamente incompatibles; porque la coacción procede de un principio externo al operante, y el acto libre de un principio interno.

2ª La espontaneidad o necesidad y determinación *ad unum*, y la libertad, son compatibles en la misma potencia, pero no en el mismo acto. Los actos con que nosotros amamos la felicidad o el bien en común, son espontáneos, necesarios y determinados *ad unum*; pero no son verdaderamente libres, como son los que ponemos respecto de los bienes particulares determinados y concretos, por más que unos y otros radiquen en la potencia o facultad vital que llamamos voluntad.

3ª El acto verdadera y propiamente libre presupone y exige: 1º el conocimiento del objeto como bien particular por parte del entendimiento; 2º que proceda del mismo operante o de un principio interno, excluyendo por consiguiente toda coacción; 3º que esta procedencia de principio interno no sea por simple espontaneidad, sino con facultad de poner o no poner el acto, o en otros términos, excluyendo la necesidad y determinación natural *ad unum*; 4º que proceda del principio interno o sea de la voluntad, acompañada de una indiferencia activa y dominadora, en relación con la naturaleza de la voluntad humana, como energía superior a los bienes particulares y finitos, y como facultad del bien universal.

4ª En rigor científico, todo acto que procede de la voluntad, se puede y debe llamar voluntario, como lo es, por ejemplo, el amor de Dios en los bienaventurados; pero el acto libre incluye además que proceda de la voluntad de tal modo, es decir, sin determinación a un acto u objeto, con indiferencia y facultad *ad opposita*. Luego aunque todo acto libre es voluntario, no todo

acto voluntario es libre [1]

5ª La libertad o libre albedrío en el hombre, puede definirse: la facultad de poner y no poner actos diferentes y contrarios, con respecto a los bienes particulares, o que son percibidos como tales. Las últimas palabras indican porqué Dios puede ser objeto de elección libre para la voluntad humana en la vida presente, a pesar de que el entendimiento especulativo conoce y demuestra que en realidad es el bien universal.

Si se quiere definir la libertad, abstracción hecha del hombre, o sea en cuanto común a éste, a los ángeles y aun a Dios, puede decirse que es: La facultad de determinarse a sí mismo a poner o no poner un acto por motivos racionales.

6ª La voluntad humana puede definirse: «*una actividad vital y racional, en virtud de la cual el hombre apetece necesariamente el bien universal, y libremente los bienes particulares*».

7ª La raíz primera del libre albedrío o de la libertad humana es el entendimiento, o sea la elevación de la razón que la hace capaz para percibir y juzgar la verdad y bondad de los diferentes objetos que a ella se presentan; porque esta elevación y universalidad de la razón y la consiguiente indiferencia y facultad de percibir, considerar y juzgar bajo diferentes aspectos los objetos particulares, contiene la razón suficiente *a priori* de la indiferencia fundamental de la voluntad en orden a estos objetos, o sea la posibilidad y facultad de poner actos diferentes y contrarios respecto de los bienes particulares.

8ª La raíz próxima e inmediata de la libertad es la receptividad universal de la voluntad, como energía racional y facultad del bien; porque en tanto puede elegir entre los bienes particulares, porque y en cuanto su objeto propio y adecuado es el bien universal; y como esta razón de bien universal, o no se encuentra, o no se descubre y manifiesta en los objetos que el entendimiento le presenta como buenos en la vida presente, de aquí es que ninguno de ellos atrae necesariamente a la voluntad hacia sí, y ésta conserva su independencia e indiferencia dominante sobre ellos.

9ª Luego la libertad humana, o lo que se llama libre albedrío, considerado adecuadamente, incluye la acción del entendimiento y de la voluntad; y por eso, sin duda, y en este sentido define santo Tomás al libre albedrío: *Facultas*

---

[1] De aquí se deduce que es inexacta y falsa la idea de libertad presentada por Cousin, cuando escribe: «*La idea fundamental de la libertad, es la de una potencia que, bajo cualquiera forma que obre, no obra sino por medio de una energía que le sea propia*». Cuando Dios se ama a sí mismo, obra por energía propia; cuando los santos en el cielo aman a Dios, obran con una energía propia e interna, que es su voluntad, y, sin embargo, en estos actos no hay verdadera libertad: luego es falso que baste para la libertad que el acto se ponga o proceda de una energía propia.

voluntatis et rationis.

17.2.2. Existencia de la libertad humana.

Una vez expuesta la noción de la libertad humana, el sentido común y la experiencia interna se encargan de demostrar la existencia de la misma en el hombre.

a) El sentido común, o mejor dicho, el consentimiento general del género humano, ha reconocido y viene reconociendo constantemente, no solo que el hombre es dueño de sus actos, sino que esta libertad o facultad de elección constituye el carácter más principal y aparente de su elevación y superioridad sobre los demás seres de la creación que le rodean, cuyas acciones son necesarias e instintivas. Ni es otra la causa y razón inmediata, porque mientras los animales, que son los seres que más se aproximan al hombre, son incapaces de inventar ni perfeccionar artes, industrias, ciencias, formas sociales y políticas, el hombre realiza todo esto y ofrece una perfectibilidad y mutabilidad indefinidas sobre todas estas cosas, y en general con respecto a los elementos, fases y estados múltiples de ese fenómeno sintético que llamamos civilización.

b) La experiencia interna nos lleva al mismo resultado con una fuerza mayor aún, si cabe, que la que se desprende del consentimiento común y de los fenómenos que se acaban de indicar. Y ciertamente que si la observación psicológica tiene algún valor real; si el testimonio de la conciencia es motivo de certeza y criterio de verdad, es preciso reconocer que la existencia de la libertad humana es una de las verdades y uno de los hechos fundamentales y elementales de la ciencia. Porque el sentido íntimo me dice con toda claridad y sin que sea posible eludir su testimonio, que en mil circunstancias, y dadas las condiciones necesarias para obrar acerca de un objeto, puedo hacerlo, y también suspender todo acto de la voluntad acerca de él; que puedo poner actos contrarios o diversos acerca de una misma cosa, que soy dueño de hablar o callar, de escribir o leer, de desear bien o mal a una persona, de pensar en el objeto A o en el objeto B, de suspender o continuar una ocupación comenzada, &c., &c. Esta prueba es, por su misma naturaleza, la más eficaz y poderosa, a la vez que la más universal y sencilla, porque obra con igual energía sobre el sabio y sobre el ignorante. Todos los sofismas y raciocinios de la filosofía, no lograrán arrancar del hombre más ignorante la convicción y certeza de que es completamente libre y dueño de sus actos en muchas ocasiones.

Añádase a lo dicho, que la negación de la libertad humana lleva consigo la inutilidad, o mejor dicho, la negación de lo que llamamos consejos,

exhortaciones, preceptos, obediencia, mérito, demérito, ley, alabanza, vituperio, castigo: cosas todas inútiles y sin razón de ser, si en nosotros no hay actos libres, como observa santo Tomás [2]

La experiencia, que nos demuestra la existencia de la libertad humana, nos enseña también que esta libertad en el hombre, no solo abraza diversidad de actos buenos, sino la facultad también de elegir entre el bien y el mal moral, o sea la indiferencia de contrariedad en el orden moral. Para que no se crea que esta indiferencia es esencial a la libertad, establecemos la siguiente

Tesis: La indiferencia o libertad de contrariedad con respecto al bien y al mal moral no pertenece a la esencia o naturaleza de la libertad, sino más bien es una imperfección y defecto de la misma.

Para convencerse de la verdad de esta tesis, basta reflexionar y tener presente:

1º Que en Dios existe verdadera y, sin duda, más perfecta libertad que en el hombre; y sin embargo, no incluye, antes excluye absolutamente la indiferencia o facultad de elegir el mal moral, elección que se halla en abierta contradicción con la santidad infinita de Dios.

2º La libertad, como manifestación de la voluntad, tiene por objeto el bien y tiende a él de su naturaleza, como la voluntad misma, con la cual se identifica realmente. De aquí es que si la libertad, o lo que es lo mismo, si la voluntad en sus movimientos libres se aparta del bien, es, o por ignorancia, error e inconsideración actual del entendimiento; o por las afecciones y pasiones, que impiden, dificultan y tuercen su movimiento y tendencia natural hacia el bien: luego la facultad o posibilidad de elegir el mal existe en el hombre a causa de las condiciones especiales y de los defectos que rodean la voluntad libre, y no porque esta posibilidad de elección sea esencial e indispensable para la libertad. Así como la posibilidad de errar en los raciocinios que hace el entendimiento y la facultad o facilidad consiguiente de apartarse de la verdad, es una imperfección y defecto de nuestra razón, así también es un defecto e imperfección de nuestra libertad, la facultad o posibilidad de elegir el mal, apartándose del bien y del orden moral.

Sin embargo, por más que la facultad de pecar no pertenezca a la esencia ni sea una perfección de la libertad, su existencia demuestra *a posteriori* la existencia de la libertad en el hombre. Por eso dice santo Tomás que el elegir o querer lo malo, ni es la libertad, ni parte de la libertad, si bien es señal

[2]«*Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum, et punitio, et laus, et vituperium. Nom enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit*». QQ. Disp. de Malo, cuest. 6ª, art. ún.

de la libertad: «*Velle malum, nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum*».

La doctrina aquí expuesta y las últimas palabras de santo Tomás, manifiestan el juicio que debe formarse de la doctrina krausista profesada por Tiberghien cuando afirma que el mal es un instrumento de progreso, una condición de la libertad humana, y que ésta sería imposible si no nos fuera dado elegir entre el bien y el mal. Prescindiendo de los ángeles y santos, cuya existencia y condiciones de felicidad, no significarán nada tal vez para el krausismo, a pesar de sus pujos de misticismo, hay que reconocer que si fuera verdadera la doctrina de Tiberghien, Dios es menos perfecto que el hombre, o mejor dicho, es un ser imperfecto, puesto que carece de la facultad de elegir entre el bien y el mal.

Según la filosofía cristiana y la realidad de las cosas, el mal puede ser ocasión del bien, pero no instrumento, que vale tanto como decir causa del progreso, es decir, del bien; y la libertad humana, si bien de hecho lleva consigo la facultad de elegir entre el bien y el mal, esto no quita para que sea posible en el hombre un estado de eligibilidad entre diferentes bienes y por consiguiente de libertad, sin eligibilidad, al menos próxima entre el bien y el mal. Y digo al menos próxima, porque la flexibilidad radical al mal es inseparable de toda criatura en razón de su limitación esencial, o como decían los escolásticos, a causa de su producción *ex nihilo*.

Como prueba y explicación de su teoría acerca de la libertad humana, el filósofo krausista añade: «*El mundo no es la obra de una voluntad arbitraria, está fundado en la esencia divina, es como debe ser... Para impedir la existencia del mal y de la malignidad, hubiera sido preciso impedir la existencia del hombre y de los seres finitos; hubiera sido preciso dejar al mundo vacío o sin contenido. Porque Dios no puede hacer lo que es imposible y contradictorio, y lo imposible sería que un ser finito no fuera finito, por consiguiente sujeto o negación y capaz de obrar mal*». [3]. Cierto que el mundo no es obra de una voluntad arbitraria, si por voluntad arbitraria se entiende voluntad caprichosa o que obra sin motivo racional; pero si por voluntad arbitraria se entiende voluntad que obra libremente, el mundo es obra de voluntad arbitraria, porque existe en virtud de la libre determinación de Dios. Aquí no hay más que inexactitud de lenguaje y confusión de ideas, como sucede también cuando se añade que el mundo está fundado en la esencia divina, y esto por dos conceptos: 1º porque y en cuanto la esencia divina es la que contiene el arquetipo de este mundo como contiene la idea de todos los mundos y seres posibles; 2º porque sola la esencia divina posee el poder o fuerza de causalidad necesaria para sacar al mundo de la nada. Pero es falso y muy

[3]Tiberghien, Les Commendements de l'Humanité d'aprés Krause, pág. 156.

falso que el mundo está fundado en la esencia divina en el sentido krausista, es decir, que el mundo es una manifestación necesaria de la esencia divina, o que en realidad está contenida formalmente en la esencia divina. Que éste es el sentido y la idea del filólogo belga, lo revelan las palabras que añade cuando dice que el mundo es como debe ser, lo cual, especialmente en boca de un discípulo de Krause, vale tanto como decir que el mundo no puede ser de otra manera, y que es tan necesario como la esencia divina, de la cual es un desarrollo, y en la que está fundado y contenido.

También es cierto que Dios no puede hacer lo que es imposible y contradictorio y consiguientemente que no puede hacer que un ser finito no sea finito y capaz de obrar mal con capacidad radical y originaria; pero no es menos cierto que Dios tiene en su infinito poder medios más que suficientes para hacer compatible esa capacidad radical para el mal con la incapacidad próxima y efectiva en orden al mismo, o en otros términos, para hacer que el hombre, sin perjuicio de su libertad y sin perder la capacidad originaria para el mal, obre el bien de manera constante e indefectible. La teología católica al hablar de la libertad de Jesucristo en cuanto hombre, al hablar de los santos confirmados en gracia, y especialmente al presentarnos el ejemplo de la Madre de Dios obrando el bien de una manera constante e indefectible durante toda su vida, sin perder por eso la libertad humana, demuestra prácticamente: 1º que no es condición necesaria de ésta la facultad de obrar el mal; 2º que la defectibilidad radical de toda criatura en cuanto finita y producida *ex nihilo*, no excluye la incapacidad próxima del mal, indefectibilidad real y efectiva del bien dadas ciertas circunstancias; 3º que Dios tiene poder suficiente para impedir la existencia del mal y la malignidad, sin necesidad de impedir la existencia de los hombres y seres finitos; 4º que el menosprecio y la ignorancia de la teología católica por parte de los filósofos racionalistas, produce en éstos, no ya sólo el error religioso y la carencia de la verdad revelada, sino también el error filosófico. Con respecto a la solución de ciertos problemas muy importantes en el terreno de la ciencia, porque no pueden utilizar la luz vivísima que ciertas cuestiones y soluciones teológico-cristianas irradian sobre problemas los más transcendentales de la filosofía.

Objeciones

Obj. 1ª. El argumento tomado del sentido íntimo para probar la existencia de nuestra libertad, carece de fuerza; porque la conciencia nos dice sí, que se realizan dentro de nosotros voliciones y noliciones; pero no nos dice si estos actos proceden de la determinación libre de nuestra propia voluntad, o de algún principio externo.

Resp. Esta objeción, presentada por Bayle y repetida después por los

escépticos y fatalistas, se halla en manifiesta contradicción con el testimonio mismo de la conciencia que pretende negar o eludir. Porque la verdad es que el sentido íntimo, no solo atestigua con toda claridad que existen en nosotros voliciones y noliciones, sino también que somos dueños de ponerlas o no ponerlas, de suspenderlas o continuarlas, de ponerlas con respecto al objeto A o al objeto B; es decir, que el testimonio de la conciencia abraza la existencia de estos actos, y a la vez su modo y origen. En verdad que ni Bayle ni todos los sofistas, serán capaces de arrancar al hombre más ignorante la convicción, evidencia y certeza, de que cuando levanta el brazo lo levanta libremente, con facultad de no levantarlo, y porque quiere levantarlo.

Esto sin contar que la conciencia distingue y separa perfectamente el acto necesario del acto libre, lo cual prueba que su testimonio abraza algo más que la simple existencia del acto.

Obj. 2ª Según la noción arriba consignada de la libertad, acto libre es aquel que de tal manera está en nuestra potestad que lo ponemos cuando queremos; es así que del acto meramente espontáneo y necesario, se puede decir con verdad que lo ponemos cuando queremos, puesto que cuando amamos, por ejemplo, la felicidad, este amor procede de la voluntad porque y en cuanto quiere esta felicidad: luego la libertad es compatible con la necesidad o determinación *ad unum*.

Resp. Para contestar a esta objeción, basta fijar el sentido de las palabras, distinguiendo la primera proposición en los términos siguientes: Acto libre es el que está en nuestra potestad y lo ponemos cuando queremos, de manera que la razón total y adecuada porque lo ponemos sea nuestra sola elección o la determinación electiva e indiferente de la voluntad, se concede; en el sentido de que basta que sea conforme a la inclinación de la voluntad, o que basta que el acto no envuelva coacción, se niega. No es lo mismo poner un acto queriendo ponerle, que poner un acto porque se quiere ponerlo. Para lo primero basta que el acto de la voluntad no sea contra su inclinación natural, y que no intervenga violencia o coacción física en su origen y existencia: para lo segundo se necesita además que la razón suficiente de la posición del acto sea la volición libre o electiva de la voluntad.

Obj. 3ª La acción de la voluntad, como potencia libre, supone la acción previa del entendimiento y su juicio en orden a la bondad y malicia del objeto: luego la determinación de la voluntad en orden al sujeto, no es verdaderamente libre, puesto que esta determinación es regida y gobernada por el juicio del entendimiento acerca del objeto sobre el cual versa la elección de la voluntad.

Resp. La solución de este argumento exige las siguientes observaciones previas:

1ª Hay dos juicios del entendimiento acerca del bien: uno especulativo,

mediante el cual juzgamos que el objeto es bueno o malo en sí mismo, prescindiendo de circunstancias y de su relación con nosotros: otro práctico, con el cual juzgamos que el objeto A es bueno o malo para nosotros en las circunstancias y condiciones presentes.

2ª Los filósofos se hallan divididos en orden a la naturaleza de la conexión que existe entre la elección de la voluntad y el juicio práctico del entendimiento con respecto al objeto. Opinan algunos que esta conexión es necesaria, de manera que la elección o determinación de la voluntad se conforma siempre con el juicio práctico del entendimiento acerca de la bondad o malicia del objeto, o lo que es lo mismo, acerca de la conveniencia o no conveniencia del objeto y del acto A para mí en estas circunstancias en que me hallo. Otros opinan, por el contrario, que no es necesaria esta conexión, y que, cualquiera que sea el juicio práctico del entendimiento sobre el objeto, la voluntad, en virtud de su energía innata y de su dominio sobre los bienes particulares, puede elegir lo contrario de aquello que le dicta o juzga prácticamente el entendimiento.

Los partidarios de la primera opinión, contestan a la objeción diciendo que la elección de la voluntad siempre es libre; porque dado un juicio práctico del entendimiento sobre el objeto A, la voluntad puede mover y aplicar al entendimiento a variar su juicio, examinando y considerando al objeto bajo otros puntos de vista.

A los partidarios de la segunda, les basta negar la conexión necesaria entre el juicio práctico del entendimiento y la elección de la voluntad. Y esta opinión parece más conforme a la naturaleza de la voluntad como facultad libre, y más en armonía con el testimonio del sentido íntimo, en orden a su independencia y superioridad sobre los bienes finitos.

Nosotros opinamos que la elección de la voluntad no es determinada necesariamente por el juicio del entendimiento, sino de una manera contingente, o sea conservando la posibilidad y facultad de elegir lo contrario, por más que admitamos que ordinariamente -*ut plurium*- o sea en la mayor parte de los casos, la elección de la voluntad tiene lugar en relación y conformidad con el juicio práctico del entendimiento [4].

[4] Leibnitz parece opinar como nosotros, por más que esta opinión no se pueda conciliar fácilmente con sus teorías sobre la razón suficiente y sobre el optimismo. He aquí sus palabras: «*Quelque percéption qu'on ait du bien, l'effort d'air après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué... C'est ce qui fait que ntre me a tant de moyens de resister à la verité qu'elle connait, et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur... Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est par si necessaire qu'on pourrait penser*». Essais de Theod., part. 3ª, núm. 311.

Capítulo 18

La esencia de la moralidad

18.1. Principios constitutivos de la moralidad.

[1]

Puede decirse que el presente problema es una demostración práctica de la importancia científica de las teorías psicológicas y metafísicas, y del enlace íntimo y necesario que existe entre la metafísica y la moral.

Para convencerse de ello basta echar una rápida ojeada sobre las principales teorías acerca del origen y naturaleza de la moralidad pues se las verá relacionadas con la doctrina metafísica de sus autores. De aquí

a) El sistema de la escuela sensualista, la cual, apoyándose sobre el principio de la sensación, como facultad fundamental y única del hombre, no reconoce más distinción entre el bien y el mal que la que resulta del placer y del dolor identificando en el fondo y definiendo de una manera más o menos explícita la bondad de las acciones humanas por el bienestar que llevan consigo, y la malicia por el dolor o la incomodidad.

Por caminos directos o indirectos vienen a parar a esta teoría las diferentes escuelas sensualistas, las materialistas, las socialistas y comunistas, y la de Hobbes [2] , que pudiéramos llamar la teoría del egoísmo despótico.

---

[1]El titulo completo de esta sección es: «Principios constitutivos de la moralidad y origen de ésta en los actos humanos», abreviada por necesidad tipográfica. N.E.

[2]«*Pour Hobbes*», escribe Cousin, «*l'idée du bien et du mal n'a d'autre fondement que la sensation agréable ou désagréable... L'homme est capable de jouir et de souffrir; sa loi unique est de souffrir le moins possible, et de jouir de plus possible. Puisque telle est la loi unique, il a tous les droits que cette loi lui confère; il peut tout pour sa conservation, et son bonheur; il a le droit de sacriffer tout à soi... C'est l'etad de nature, qui n'est pas autre chose que l'etat de guerre, le combat de tous contre tous... L'etat social est institution d'une puissance publique plus forte que tous les individus, capable de faire succéder la paix*

b) La teoría utilitaria, que busca el origen y naturaleza de la moralidad en la utilidad, bien sea individual, bien sea social. A esta teoría puede reducirse también la escuela humanitaria de Leroux y de la izquierda hegeliana, escuelas que, al divinizar la humanidad, no reconocen más moralidad en los actos humanos, que su relación con el desarrollo y progreso indefinido de la misma.

c) La teoría de la sensibilidad moral, que explica la distinción entre el bien y el mal por sentimientos instintivos, que nos obligan a mirar unas acciones como buenas y otras como malas. Son varias las formas que reviste esta teoría. Unos explican la distinción entre el bien y el mal por la satisfacción interna que experimentamos al realizar o percibir en otros ciertas acciones, y un sentimiento contrario al realizar o percibir otras. Smith y algunos otros, buscan en la antipatía simpatía la diferencia moral de las acciones. Reid y los principales representantes de la escuela escocesa, enseñan que el bien y el mal moral constituyen el objeto de una facultad *sui generis*, así como la luz y los colores constituyen el objeto de la vista. A esta facultad o sentido moral, como la apellidan también, pertenece no solo discernir entre el bien y el mal, sino reconocer los primeros principios y verdades del orden práctico.

d) La teoría positiva, que deriva la moralidad de las acciones y la diferencia entre el bien y el mal, o de la ley positiva divina, o de la ley humana, es decir, de la voluntad libre de Dios o de los hombres, como Puffendorf, o de la opinión de los hombres, como Saint-Lambert.

No permitiendo las condiciones y objeto de esta obra entrar en la exposición y refutación detallada de cada una de estas teorías morales, nos limitaremos a algunas consideraciones generales sobre las mismas.

Tesis 1ª: Es impío y erróneo el sistema que hace consistir en el placer y utilidad personal, la bondad moral de los actos humanos.

Es impío; porque envuelve la negación de la vida futura, de la inmortalidad del alma, de la Providencia divina, y consiguientemente de toda religión. En realidad, si los defensores de esta teoría afirman que la moralidad de los actos humanos coincide con el bienestar, utilidad y placer que acompañan a dichos actos, es porque piensan y enseñan que estos son los únicos y verdaderos bienes reales a que el hombre puede llegar.

Es erróneo: 1º porque se halla en abierta contradicción con el sentido

à la guerre et d'imposer à tous l'accomplissement de ce qu'elle aura jugé utile, c'est-à-dire, juste. Mais comme les passions comprimées sont en revolbe naturelle et nécessaire contre la nouvelle autorité, cette autorité ne peut être trop forte; et Hobbes place l'espèce humaine entre l'alternative de l'anarchie ou de un despotisme, qui sera d'autant plus conforme à sa fin qu'il sera plus absolu». Hist. de la Phil., lec. 11. pág. 380.

común por una parte, y por otra, con lo que la razón y la ciencia enseñan y demuestran sobre la inmortalidad del alma, existencia de la vida futura, de la Providencia divina con otras verdades análogas; 2º porque de aquí se seguiría que la acción del que se entrega a los tormentos y la muerte en defensa de la religión o de la patria, es viciosa y moralmente mala, digna de vituperio y tanto más inmoral, cuanto mayores son los tormentos por semejante causa sufridos; al paso que deberíamos reconocer como virtuosa y laudable, la acción del que diera muerte alevosamente al amigo para proporcionarse goces con su dinero.

Tesis 2ª: La teoría de la escuela utilitaria y la del sentimiento moral, se deben rechazar como insuficientes para explicar el origen y naturaleza de la moralidad.

A) Es insuficiente e inadmisible la teoría utilitaria:

1º Porque de ella se sigue que cualquiera acción humana, por inmoral e ilícita que sea de su naturaleza, dejaría de serlo y pasaría a ser moral, honesta y lícita, por el solo hecho de resultar alguna utilidad para la comunidad o sociedad; cosa que, sobre repugnar a la razón y al sentido común, echa por tierra el bien y el mal moral.

2º Si la moralidad de la acción depende de su relación con la utilidad pública y social, será preciso decir que las razones de bueno y malo, de justo e injusto, de moral e inmoral, sólo tienen lugar en las acciones que se refieren a la comunidad o sociedad: luego no habrá moralidad ni inmoralidad en las acciones que se refieren al individuo que las ejecuta, ni siquiera en las que dicen orden a otro individuo sin trascendencia a la sociedad. Luego las acciones torpes que no se refieren a otra persona, los pensamientos y deseos internos, el odio o la blasfemia contra Dios, no serán actos moralmente malos.

B) La teoría del sentimiento moral o afección sensible, es igualmente inadmisible:

1º Porque estriba en la hipótesis gratuita de una facultad especial para la percepción del bien y del mal, para lo cual basta y sobra la razón, a la cual pertenece propia y realmente el conocimiento y discernimiento entre el bien y el mal del orden moral.

2º Porque al atribuir al sentimiento esta percepción y discernimiento, y sobre todo el conocimiento de los primeros principios o axiomas del orden moral, abre la puerta al sensualismo.

3º La satisfacción interior y remordimiento, la antipatía y simpatía que experimentamos respectivamente al ejecutar o ver ciertas acciones, indican que existe una distinción real entre las mismas, pero no constituyen esta distinción: estas afecciones son el resultado y no la causa de la moralidad

o inmoralidad de las acciones. En resumen: esta teoría confunde el efecto con la causa. La acción no es buena o mala moralmente porque produce o determina en nosotros afecciones de simpatía o antipatía, sino que por el contrario, excita estas afecciones, porque es buena o mala.

Tesis 3ª: La moralidad no depende ni procede de la libre voluntad de Dios.

Esta tesis destruye de raíz todas las teorías que señalan como origen y razón suficiente de la moralidad las leyes positivas, sean estas divinas o humanas; porque si la moralidad no depende de la voluntad de Dios, menos depende de la ley divina que es la expresión parcial de esta voluntad libre de Dios, y mucho menos de la ley humana, inferior en todos conceptos a la ley divina.

Razones:

1ª Hay actos humanos tan íntima y esencialmente relacionados con el orden moral, que no pueden existir ni concebirse, sino con el atributo de bondad o malicia moral. Así, por ejemplo, la blasfemia o el odio de Dios son actos esencialmente malos, de manera que la malicia moral entra en el concepto necesario de su esencia: luego, siendo inmutables las esencias de las cosas, y por lo mismo independientes de la voluntad libre de Dios, la moralidad de las acciones humanas sólo puede decirse que depende de la voluntad de Dios, en un sentido hipotético e indirecto, es decir, en cuanto que si no hubiera creado el mundo o los hombres, no existirían los actos morales de éstos.

2ª Es indudable que con anterioridad a la voluntad libre de Dios, e independientemente de los decretos de ésta sobre la creación y la existencia del hombre, concebimos algunas acciones como buenas y otras como malas, sin que sea posible separar o negar estos predicados de ciertas acciones, sin destruir la esencia o concepto propio de las mismas. Nos es tan imposible concebir el odio de Dios como bueno, como el concebir un triángulo circular. La moralidad, pues, considerada en sí misma y en su naturaleza íntima, es tan inmutable, eterna y necesaria, como necesarias, eternas e inmutables son las esencias de las cosas; y así como concebimos estas esencias como anteriores e independientes de la voluntad divina, porque lo son las representaciones o ideas que a las mismas corresponden en la esencia divina, así también debemos concebir y afirmar que el orden moral es anterior e independiente por su naturaleza de la voluntad de Dios; porque con anterioridad a ésta, *pro priori* a toda determinación libre de la voluntad divina, como decían los escolásti-

cos, en la esencia de Dios se hallan representadas unas cosas como buenas y otras como malas.

Refutados los principales errores acerca de constitución y esencia de la moralidad, vamos a exponer con la posible brevedad nuestra teoría, condensándola en las siguientes proposiciones:

1ª El origen primitivo del orden moral absoluto, o sea de la moralidad en sí misma, es Dios, como esencia e inteligencia infinita. Como esencia infinita, contiene el fundamento real y los arquetipos de todas las cosas o esencias posibles, y entre ellas, cosas y acciones buenas y malas.

Como inteligencia infinita, conoce intuitivamente estas esencias expresadas y representadas en las ideas divinas, y al propio tiempo la relación y dependencia necesaria que estas esencias tienen con Dios en razón de último fin, en la hipótesis de ser creadas por él.

2ª La moralidad humana, es decir, el orden moral como aplicado al hombre, consiste en la ecuación de sus acciones con Dios como último fin, realizada en armonía con las condiciones propias de la naturaleza humana, o sea por medio de acciones libres. Esto equivale a decir en otros términos, que ciertas acciones del hombre, en tanto y por eso son esencialmente morales, en cuanto se conforman y son la expresión del orden necesario que las naturalezas finitas dicen a Dios como último fin de su existencia y operaciones.

3ª Como el hombre no posee la intuición ni el conocimiento directo e inmediato de las ecuaciones posibles y relaciones múltiples de los actos con Dios en razón de último fin, este ha impreso en su corazón la ley natural, en la cual, y por la cual, como derivación e impresión de la ley eterna, se hallan contenidas las relaciones fundamentales de conformidad o disconformidad entre los actos humanos y Dios como último fin del hombre, y como origen primitivo del orden moral absoluto.

4ª Mas como quiera que la ley natural se nos promulga e intima, por decirlo así, mediante la razón, que es la que nos revela su origen, su fuerza, sus preceptos y su sanción, de aquí es que la razón humana puede considerarse como el principio próximo de la moralidad, en atención a que ella es la que nos dice que el acto A es bueno, porque se termina o refiere al objeto B, de la manera y con las condiciones necesarias para realizar y cumplir la ley natural, expresión a su vez de la ley eterna o de la razón divina, en la cual se hallan representadas las diferentes relaciones de las existencias finitas entre sí, y la relación fundamental y necesaria de las mismas con Dios, principio y fin de todas.

5ª Por lo dicho, es fácil conocer en qué sentido y porqué santo Tomás refiere unas veces la moralidad a la razón, otras veces al objeto, otras a la ley eterna o a Dios como último fin del hombre. Todas estas cosas están relacionadas y subordinadas entre sí, y cada una de ellas expresa de una forma

más o menos directa e inmediata el orden moral. Así, por ejemplo, decir que la moralidad depende de su relación con el objeto y de la conformidad de éste y el acto con la razón, equivale en el fondo a decir que depende de la ley eterna; porque la razón humana, en tanto es principio, norma y causa de moralidad, en cuanto que por medio de la ley natural se enlaza con la ley eterna, o si se quiere, con la razón divina, de la cual es una derivación la ley natural, y una participación de la razón humana. Por eso santo Tomás, después de haber dicho que la razón causa la moralidad del acto humano, prescribiendo y presentando a la voluntad el objeto como moral, o sea como conforme y relacionado con el orden moral, añade: «*Quoad autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina*».

6ª Esta teoría tiene además la ventaja de contener la razón suficiente de la distinción esencial, primitiva e inmutable entre el bien y el mal moral; porque esta distinción se funda, por una parte, en la relación esencial y necesaria del hombre con Dios como último fin de su existencia y operaciones, y por otra, en las esencias mismas de las cosas en cuanto dicen orden a la ley eterna, la cual se identifica con la razón divina, en la cual preexisten las esencias de todas las cosas y sus relaciones necesarias entre sí y con su fundamento real, que no es otro que la esencia de Dios.

7ª Si alguno objetara que esta teoría explica y contiene la razón suficiente y la causa de la moralidad con respecto a los actos que son intrínsecamente buenos o malos, pero no la de aquellos actos cuya moralidad depende de leyes positivas divinas o humanas, por ejemplo, de las acciones que se dicen malas moralmente porque están prohibidas por alguna ley positiva, contestaremos a esto, que en realidad la moralidad de estas acciones depende originariamente de la ley eterna y se refunde de una manera indirecta y mediata en la ley natural. La razón y la prueba de esto es que, en tanto estas acciones conformes con la ley positiva y reguladas por ella son moralmente buenas, porque y en cuanto envuelven conformidad con la ley eterna y natural, las cuales prescriben y señalan como esencialmente moral y buena la obediencia a los superiores legítimos.

18.2. Especies y efectos de la moralidad.

Dejando a un lado las disputas de las escuelas sobre si la indiferencia es o no es especie de moralidad, es indudable que, consideradas las acciones humanas *in individuo*, o sea como actos singulares procedentes del individuo A en las circunstancias B o C, las especies de moralidad son únicamente la

bondad y la malicia. La razón es que todo acto singular deliberado, incluye necesariamente relación a algún fin determinado y concreto en la intención del agente. La ley natural prescribe que el hombre obre racionalmente; lo cual vale tanto como decir que el fin que el hombre se propone en sus actos libres debe ser conforme con la recta razón. De aquí se deduce que todo acto singular deliberado, es necesariamente, o bueno, o malo; porque si el fin del agente al ejecutarlo es conforme a la razón, el acto será bueno moralmente, mientras no sea viciado por otros títulos: de lo contrario, será malo moralmente. En otros términos: hay acciones que si se atiende únicamente a su objeto en abstracto y *secundum se*, son indiferentes moralmente, como el pasear, el escribir, el hablar; pero esta indiferencia objetiva es determinada necesariamente por las circunstancias, o al menos, por el fin del operante, al ejecutar la acción deliberadamente y previa la intención de algún fin.

De aquí se infiere, que la moralidad completa y adecuada del acto se halla relacionada con tres elementos, que son:

a) El objeto; porque el acto no puede ser completamente bueno en el orden moral, si su objeto no lo es.

b) El fin; porque por más que el objeto inmediato y directo del acto humano sea bueno, no habrá bondad perfecta en el acto, si la voluntad al ejecutarlo subordina el acto y el objeto inmediato a un fin contrario al orden moral.

c) Las circunstancias, finalmente, influyen también en la moralidad del acto, en razón a que son accidentes del mismo que pueden tener relación con el orden moral.

El acto no puede ser bueno moralmente en sentido absoluto y propio, sino a condición de reunir estos tres elementos y principios de moralidad, bastando el efecto de cualquiera de ellos para viciar la acción moral: *bonum ex integra causa; malum ex quocunque defectu*, decían a este propósito los antiguos escolásticos.

Esta doctrina se opone radicalmente a la teoría de los que dicen que el fin santifica los medios, lo mismo que a la doctrina de los que pretenden y afirman que la moralidad del acto es independiente de la intención. Si el objeto del acto es malo o contrario al orden moral, como sucede en el robo, el acto no pasará a ser bueno, por buena que sea la intención o el fin del operante. Por el contrario, si el fin de éste se opone al orden moral, o si la intención es mala, viciará moralmente el acto, a pesar de su relación con un objeto bueno, como sucedería en el que diera limosna al pobre con la intención de adquirir gloria vana o de inducirle a pecar. Para que el acto, pues, sea verdadera y realmente bueno en el orden moral, es preciso que lo

sea bajo la triple relación indicada [3]. . Esto no obsta, sin embargo, para que podamos decir con verdad, que la moralidad que el acto recibe del objeto es más importante que la que recibe del fin y circunstancias, y esto por dos razones, entre otras:

1ª Porque el objeto es la causa principal de la conveniencia u oposición del acto con el orden moral, y contiene la razón suficiente primaria y *per se* de la distinción específica y esencial de los actos morales. Si el homicidio y la blasfemia son pecados distintos en especie y contienen una inmoralidad esencialmente distinta, es porque sus objetos son específicamente distintos.

2ª Porque el fin y las circunstancias se refunden en el objeto, puesto que el fin no es más que un objeto indirecto y accidental, añadido al directo y natural; y las circunstancias no son otra cosa en realidad, que accidentes del objeto considerado en concreto, de manera que pueden considerarse como modificaciones del mismo.

Entre los efectos, o mejor dicho, consecuencias y afecciones de la moralidad, son las principales:

a) La imputabilidad moral, la cual resulta de la libertad en cuanto dice relación al objeto moral. Así es que la imputabilidad encierra, por decirlo así, dos elementos, a saber: 1º la libertad; puesto que el acto no se imputa, o en tanto se imputa al agente, en cuanto éste lo realiza libremente, con facultad e indiferencia para ponerlo o no ponerlo; y de aquí la ausencia de imputabilidad en las acciones de los animales, niños y dementes; 2º la relación con el orden moral conocido; porque si falta el conocimiento explícito o implícito de esta relación, la acción, aunque se ponga libremente, no es imputable moralmente al agente. Y digo moralmente o sea en el fuero de la conciencia, porque la ley humana, y especialmente la civil, suelen imputar ciertas acciones aunque falte esta condición, principalmente cuando se trata de las que perjudican a otros.

b) El mérito, y consiguientemente el demérito. Como el concepto de mérito es correlativo del de premio, la razón de mérito corresponde principalmente al acto moral, en cuanto se ejecuta en obsequio de alguno, a quien el acto no le sea debido por razón de algún contrato u obligación especial. Así es que para que el acto humano sea meritorio en el orden natural, se necesitan cuatro condiciones principales: 1ª que el acto se ponga libremente, porque donde no hay libertad no hay mérito; 2ª que el acto sea bueno moralmente, porque los actos malos excluyen la razón de mérito; 3ª que la cosa se haga en obsequio de otro, o sea del que ha de conferir el premio, puesto que el

[3]«*Nihil prohibet*», escribe a este propósito santo Tomás, «*actioni habenti unam praedictarum bonitatum, deesse aliam: et secundum hoc contingit actionem, quae est bona secundum circunstantias, ordinari ad malum finem, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant*». Sum. Theol. 1ª, 2ª, cuest. 18, art. 4º.

premiante, sólo debe el premio al que hace la cosa en su obsequio y servicio; 4ª que la obra sea gratuita y propia, de manera que aquel en cuyo obsequio se hace no tenga derecho propio a ella, ni haya dado al operante los medios e instrumentos para la obra.

Esta última condición no se verifica en el acto humano con respecto a Dios; porque el hombre tiene obligación por más de un título de realizar sus actos en obsequio de Dios, y además, porque de éste ha recibido la naturaleza, la razón y la voluntad, por medio de las cuales realiza sus actos morales y capaces de mérito. De aquí se infiere, que si bien el hombre es capaz de mérito con relación a otro hombre, con respecto a Dios, sólo lo es en un sentido impropio, y no según la razón perfecta de justicia.

Capítulo 19

Causa eficiente y principios del acto moral

Ya hemos dejado visto que la libertad constituye una condición *sine qua non* esencial de la moralidad. De aquí se deduce que la voluntad, como facultad libre, es la causa eficiente principal y el principio próximo de los actos morales. Empero el acto de la voluntad se halla en relación necesaria con el entendimiento, al cual pertenece el conocimiento previo del objeto de la voluntad; y por otro lado, la energía de ésta, como origen y causa de los actos morales, se halla en relación con los hábitos morales apellidados virtudes y vicios, y también con el auxilio o influjo que de Dios puede recibir para la ejecución del acto moral. Es preciso, por lo tanto, considerar el acto humano moral por parte de sus relaciones: 1º con el modo de conocer el objeto y condiciones que modifican la libertad del acto; 2º con las virtudes morales; 3º con la gracia.

19.1. Condiciones que influyen en la voluntad.

[1]

Nociones previas:

[1]El título completo de esta sección es: «Condiciones que influyen en la voluntad como principio del acto libre y moral»; abreviado por motivos tipográficos. N.E.

1ª Voluntario se dice, en general, aquel acto que procede de un principio interno con conocimiento del fin al cual tiende. Si este conocimiento del fin es perfecto, de manera que el agente conozca la razón formal de fin y su relación o proporción con los medios, como sucede en los agentes intelectuales, se dice que hay voluntario perfecto. Pero si sólo se conoce o percibe la cosa como buena materialmente y se tiende a ella en virtud de movimientos instintivos, sin conocer la razón universal o formal de bien ni su relación y proporción con los medios, como sucede en los animales, se dirá que hay voluntario imperfecto.

2ª El acto voluntario se divide también en necesario y libre. El primero va acompañado de determinación *ad unum*, de manera que no hay indiferencia o facultad en la voluntad para ponerlo o no ponerlo, como sucede en el amor de la felicidad, en la hipótesis que se piensa en ella, y en el amor con que los bienaventurados aman a Dios. Libre se dice el acto que va acompañado de facultad e indiferencia en orden a su ejecución.

3ª Cuando una cosa es intentada y elegida de una manera explícita y directamente por la voluntad, se dice que hay voluntario formal: si no es intentada directamente, pero si elige alguna cosa que es su causa, o con la cual tiene conexión, se dirá que hay voluntario virtual. El primero suele también denominarse directo, y el segundo indirecto. Cuando uno se embriaga, previendo que en este estado proferirá malas palabras, la embriaguez le es voluntaria formalmente, y las palabras malas lo son virtualmente.

Para que este voluntario virtual o *in causa*, sea imputable moralmente al agente, deben concurrir las tres siguientes condiciones: 1ª que el efecto sea previsto, o pueda y deba ser previsto por el agente, atendidas sus circunstancias; 2ª que esté en su potestad y facultad el no poner la causa; 3ª que tenga obligación de no ponerla.

4ª Voluntario positivo, se dice lo que envuelve la realización o ejecución de un acto determinado. Voluntario negativo, la no ejecución de un acto en circunstancias determinadas por la ley.

5ª Es preciso tener presente la distinción entre los actos que se llaman elícitos, denominación que damos aquí a los que consuman en y con la sola voluntad, como el querer, amar, desear, &c.; y los imperados, los cuales se consuman o ejecutan por medio y con intervención del cuerpo, como el moverse, hablar, levantar la mano, &c.

Esto supuesto, las causas o condiciones que pueden influir sobre la voluntad, como principio del acto humano, y consiguientemente sobre la moralidad de éste, son principalmente cuatro: la violencia, el miedo, la ignorancia, la concupiscencia o pasiones.

La violencia

Significa aquí la coacción completa del acto, o sea de una fuerza física y absoluta, que sea el principio único y la causa total del acto, como sucede cuando uno, haciendo todos los esfuerzos posibles para estar quieto, es arrastrado y puesto en movimiento por una fuerza superior. De aquí se desprende: 1º que esta violencia puede tener lugar respecto de los actos imperados, por lo mismo y en cuanto que son ejecutados por los miembros exteriores; 2º que con respecto a los actos elícitos, la voluntad humana es incapaz de violencia; porque no hay causa alguna que pueda obligarla a querer en su interior lo que no quiere, amar o desear lo que aborrece, &c.; 3º que los actos realizados por violencia absoluta y física son incapaces de moralidad, en atención a que la violencia no solo destruye la libertad, condición indispensable de la moralidad, sino que destruye hasta la razón general de voluntario, puesto que el acto, ejecutado de esta manera, no procede de un principio interno, sino externo al sujeto del acto o movimiento.

El miedo

Puede ser grave o leve. Para que sea grave se necesita: 1º que el mal temido sea grave, al menos con relación al sujeto o persona que teme; 2º que sea realmente inminente, o que sea cierta, o muy probable su invasión.

El miedo grave no destruye la libertad absoluta del acto; porque la voluntad conserva la facultad de poner o no poner el acto al cual es impulsada y excitada por el temor, y por eso se dice que las cosas hechas o ejecutadas bajo la influencia del miedo grave, son voluntarias *simpliciter*, e involuntarias *secundum quid*. De aquí es que el miedo, al disminuir la espontaneidad libre del acto, disminuye también su moralidad o inmoralidad; razón por la cual los moralistas enseñan que el miedo grave excusa de pecado mortal en las cosas que son de derecho humano, pero no en las que son intrínsecamente malas, a no ser en el caso excepcional de perturbar completamente el uso de la razón.

La ignorancia

Puede ser antecedente, concomitante y consiguiente, respecto del acto o determinación de la voluntad en orden al objeto.

Antecedente se dice la que es anterior al acto de la voluntad, y es causa de elegir o poner un acto que no se ejecutaría, a no existir tal ignorancia acerca de tal objeto y sus condiciones.

Concomitante se dice la ignorancia que es anterior al acto de la voluntad, la cual pone con esta ignorancia un acto, que pondría igualmente aunque no existiera dicha ignorancia acerca del objeto o circunstancias que sirven

de término al acto. El ejemplo vulgar del que dispara el arma contra un amigo, pensando que era una pieza de caza, y del que dispara contra su enemigo, pensando en lo mismo, pero con la determinación o disposición interna de verificar el disparo, si hubiera conocido que era su enemigo, indica la diferencia entre estas dos especies de ignorancia, en sus relaciones con el acto humano como libre y moral.

En el primer caso, el hombre pone y ejecuta el acto por la ignorancia y a causa de la ignorancia que tiene acerca de la naturaleza y condiciones del objeto; en el segundo caso, ejecuta el acto con ignorancia de la naturaleza del objeto, pero no a causa de esta ignorancia, toda vez que ejecutaría el acto, aunque no hubiera ignorado la naturaleza y condiciones del objeto. Como la libertad perfecta y la moralidad del acto exigen y suponen el conocimiento de su relación con el objeto, como término y especificativo del mismo, la ignorancia antecedente destruye la libertad necesaria para la imputabilidad moral, ya porque excluye el conocimiento de la bondad y malicia moral del acto, ya porque éste es contra la inclinación y determinación libre de la voluntad. No sucede así con la concomitante; la cual, si bien excusa en el fuero externo de responsabilidad moral, a causa de la ignorancia sobre la bondad o malicia actual del acto, no excusa en el interno de la conciencia, a causa de que no es contra la inclinación y determinación habitual de la voluntad en orden a aquel acto, el cual, aunque en sí no sea pecado, lo es la mala disposición habitual de la voluntad.

La ignorancia es consiguiente, cuando es efecto de la misma voluntad, es decir, cuando el operante elige y quiere ignorar alguna cosa, ya sea con volición directa, como se verifica en aquel que elige no saber la doctrina cristiana para pecar más libremente y sin remordimientos; ya sea con volición indirecta, como cuando alguno por negligencia, pereza o causas análogas, no adquiere los conocimientos necesarios para desempeñar convenientemente su oficio, resultando de esta ignorancia actos moralmente malos o perjudiciales a otros. La primera, por regla general, no quita ni disminuye la responsabilidad moral del acto; pero la segunda disminuye la bondad o malicia del acto, y esto en mayor o menor grado, según es más o menos culpable y voluntaria la ignorancia que da ocasión a semejantes actos.

La concupiscencia

Denominación que aquí comprende todas las pasiones o movimientos del apetito sensitivo. Estas pasiones, cuando son anteriores al acto de la voluntad, aumentan la razón general de voluntario, porque contribuyen a que el acto sea más vehemente e intenso; pero disminuyen su libertad, a causa de la oscuridad y perturbación que determinan en la razón, impidiendo, por

decirlo así, la serenidad e independencia del juicio con respecto al objeto de la pasión excitada. Por esta causa, la concupiscencia antecedente disminuye la moralidad del acto de la voluntad.

Si los movimientos de las pasiones son posteriores al acto de la voluntad, algunas veces siguen al acto de la voluntad por refluencia natural y espontánea, por cuanto los actos de la voluntad excitan y determinan naturalmente en el apetito sensitivo pasiones análogas con respecto al objeto concreto del acto A de la voluntad; y en este caso, la concupiscencia ni aumenta ni disminuye la libertad ni la moralidad, y solamente es un signo *a posteriori* de la mayor o menor intensidad de la acción libre procedente de la voluntad. Otras veces, los movimientos de las pasiones son, en todo, o en parte, un efecto voluntario y libre de la misma voluntad, que se esfuerza en excitar las pasiones correlativas y como paralelas a sus actos, a fin de aumentar la intensidad y vehemencia de estos; y en este caso, la concupiscencia aumenta, o mejor dicho, multiplica la moralidad; porque a la bondad o malicia propia de la voluntad en su acto anterior, se añade la bondad o malicia de las pasiones, como acciones y cosas ejecutadas en virtud de la elección y determinación libre de la voluntad.

19.2. Las virtudes morales.

1º Noción general de la virtud moral.

Por virtud moral entendemos cierta facilidad de la potencia para realizar el bien moral, o sea para obrar rectamente con relación a determinada materia. Esta facilidad de la potencia para obrar bien respecto de tales o cuales objetos, se adquiere con la repetición de actos buenos, y su intensidad subjetiva aumenta y puede crecer con la repetición de esos actos, hasta formar lo que llamamos hábito o costumbre, de los cuales se dice, que forman una segunda naturaleza; porque cuando llegan a arraigarse en el sujeto, este obra por medio de ellos de una manera espontánea y como natural.

El atributo principal y el carácter propio de la virtud moral, es ser principio de actos buenos moralmente. La virtud podrá servir de ocasión y de objeto para un acto malo, pero nunca será principio. Si una persona se ensoberbece de su beneficencia, esta es la ocasión y el objeto, o mejor dicho, la materia de este acto de soberbia, pero no es el principio del mismo. Por eso y en este sentido decía san Agustín, al definir la virtud moral, que es una cualidad de la cual nadie usa mal y con la cual se sirve rectamente: «*Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur*».

La virtud, una vez adquirida o poseída, influye en la naturaleza y existencia de los actos morales, robusteciendo y dando vigor a las potencias del alma para realizarlos en las circunstancias y con las condiciones debidas. Bajo este punto de vista, puede decirse comprincipio del acto moral.

2º Origen de la virtud moral.

Ya se ha dicho, y la experiencia lo confirma, que el desarrollo y complemento de la virtud moral depende de la repetición de actos. Sin embargo, considerada la virtud moral en el estado de incoación y por parte de su constitución rudimentaria, el origen de las virtudes está en la misma naturaleza del hombre. Contiene ésta, en efecto, los principios y semillas de las virtudes morales, bajo tres puntos de vista diferentes:

1º Por parte del entendimiento, por medio del cual a) percibe, discierne y juzga acerca de la bondad moral de los objetos, y sobre la conformidad de ciertas acciones con la razón; b) posee los principios morales, como expresión y derivación de la ley natural; c) y por medio de esta ley natural, participación inmediata y directa de la ley eterna, está en comunicación con ésta y con la razón divina, fundamento primitivo del orden moral.

2º Por parte de la voluntad, la cual es por su misma naturaleza una inclinación racional al bien honesto y conforme a la recta razón, el cual constituye precisamente el objeto y la materia propia de la virtud.

3º Por parte del apetito sensible, según que el temperamento, organización y cualidades del cuerpo, llevan consigo cierta aptitud y predisposición natural y sensible, más o menos enérgica, en orden a ciertas virtudes morales. Téngase presente, sin embargo, que esta incoación y semilla es parcial, porque generalmente sólo se refiere a algunas virtudes particulares, al paso que la razón y la voluntad son principio y germen de todas.

3º Sujeto de la virtud.

El sujeto remoto, total y personal de las virtudes, es el individuo humano; porque los hábitos, lo mismo que las facultades y operaciones, son modificaciones del supuesto o substancia singular: *actiones sunt suppositorum.*

El sujeto inmediato y propio de la virtud es la facultad o potencia en cuyas acciones influye, dando vigor y facilidad a la misma para realizar sus actos rectamente en el orden moral. Estas potencias son, el entendimiento, en el cual reside la prudencia; la voluntad, sujeto de la justicia, y el apetito sensible, sujeto de la fortaleza y templanza; pues aunque éste, en absoluto o por sí solo, no es susceptible de virtud moral, pasa a serlo bajo la influencia y dirección de la razón y de la voluntad, con las cuales se halla unido y subordinado a

las mismas en el hombre. En otros términos: el apetito sensitivo es capaz de virtud moral, porque es facultad o potencia racional por participación, como decían los escolásticos: *rationalis per participationem.*

4º Clasificación o división de la virtud moral.

Como el apetito sensitivo se divide en concupiscible e irascible, la virtud moral se divide en cuatro géneros o virtudes fundamentales, que son:

a) La prudencia, que tiene su asiento en el entendimiento práctico, y cuyo oficio es rectificar la razón en orden al bien y al mal, como objetos y elementos del orden moral. Su objeto, tomado en concreto, y como adecuado y completo, es la operación recta en el orden moral.

Sus actos principales son tres: 1º investigar y reconocer los bienes posibles del agente, atendidas sus circunstancias, y que sean conformes a la razón, juntamente con los medios conducentes a su consecución; 2º discernir y juzgar rectamente acerca de los medios que deben elegirse y ponerse en práctica, para llegar a la posesión del bien intentado *hic et nunc*, es decir, en las actuales circunstancias; 3º ordenar imperativamente, aplicando las fuerzas y potencias varias del sujeto a la ejecución de la operación relacionada inmediatamente con el medio A y el fin B.

Por aquí se ve que la prudencia no solo es una virtud, sino una condición y forma general de las demás virtudes, las cuales no pueden realizar sus operaciones propias con respecto a su objeto especial, sino bajo la dirección superior de la razón, rectificada a su vez por la virtud de la prudencia. Por esta causa, y en este sentido, puede decirse que las virtudes tienen entre sí una conexión necesaria, porque ni la prudencia puede ser perfecta, si las facultades apetitivas no están rectificadas acerca de su objeto o materia propia por medio de las virtudes que determinan esta rectitud habitual, ni estas virtudes son perfectas en sus operaciones propias, si estas no son reguladas y dirigidas por la prudencia.

b) La justicia, que tiene su asiento en la voluntad, y que puede definirse: un hábito que inclina o determina la voluntad a dar a cada uno lo que le pertenece, o sea aquello a que tiene derecho.

c) La templanza, que reside en el apetito concupiscible, y cuyo oficio es moderar las pasiones y movimientos afectivos de éste en orden a los bienes sensibles. Así es que puede definirse: el hábito que dispone e inclina al apetito concupiscible a buscar y usar los bienes sensibles con subordinación a la recta razón. Su objeto principal son los bienes y deleites sensibles que se refieren a la conservación del individuo y propagación de la especie.

d) La fortaleza, que rectifica y modera los movimientos del apetito irascible, y cuyo oficio propio es afirmar y vigorizar el alma humana contra los

males sensibles, de manera que no sean parte a apartarla del bien racional y verdadero del hombre. San Agustín la define: afección del alma por medio de la cual despreciamos todos los peligros y daños de las cosas sujetas a nuestra potestad. Sus actos o manifestaciones principales, son acometer y sufrir: acometer contra los peligros y males que amenazan; sufrir o llevar con energía y valor los males presentes. Aunque el primero va acompañado de mayor gloria y brillo entre los hombres, el segundo, como más difícil por su naturaleza y condiciones, encierra mayor valor moral, y es digno de mayor premio y estima a los ojos de Dios, y a los de los hombres cuya razón penetre hasta el fondo de las cosas.

Estas cuatro virtudes se denominan cardinales, entre otras razones, porque son la raíz y el fundamento de las demás virtudes morales, manifestaciones y derivaciones parciales de las cardinales. Cada una de estas viene a ser como el género que contiene debajo de sí varias especies particulares.

Lo que se acaba de decir sobre las virtudes morales adquiridas por la repetición de actos, es aplicable igualmente a las virtudes morales que Dios infunde al alma, cuando le comunica la gracia santificante, según la teología católica. La naturaleza, los actos y los objetos en las virtudes morales adquiridas y las infusas, convienen *quoad substantiam*, pero se distinguen entre sí por parte del origen, el cual, en la virtud moral natural, es la repetición de actos buenos, y en la infusa, es la acción de Dios.

De esta distinción se sigue: 1º que la virtud adquirida, es una cualidad natural, al paso que la infusa pertenece al orden sobrenatural; 2º que el valor meritorio de la virtud natural y adquirida, solo tiene relación con un premio o bien natural, al paso que el acto procedente de la virtud infusa, en fuerza de su origen e información por parte de la gracia, puede tener un valor proporcionado con un premio sobrenatural.

19.3. Necesidad de la gracia divina.

Aunque es oficio propio de la teología y de la moral teológica tratar de la gracia, puede y debe la ciencia filosófica y racional, cuando no se halla informada por el espíritu de contradicción y oposición sistemática a la idea cristiana, reconocer de alguna manera su necesidad y existencia.

Prescindiendo, en efecto, de la revelación católica, la experiencia y la razón nos suministran indicios y pruebas *a posteriori* no despreciables de la necesidad y hasta de la existencia de la gracia, considerada como un auxilio especial de Dios. Veamos algunas de estas pruebas.

1ª Y a la verdad, si fijamos nuestra vista en el interior de nuestra propia

conciencia, si seguimos con atenta mirada la serie de fenómenos morales que en su fondo se realizan durante el curso de nuestra vida, y principalmente las transformaciones tan profundas como inesperadas que nuestra voluntad experimenta, no podemos menos de reconocer en todos estos fenómenos psicológicos, indicios más o menos evidentes de una fuerza superior que impresiona, transforma, domina y dirige nuestra voluntad en sus múltiples manifestaciones morales. Que no de otra manera pueden explicarse satisfactoriamente, la energía prodigiosa que en ocasiones despliega esa voluntad, para arrollar todos los obstáculos y dificultades que se presentan en el cumplimiento del deber. Que no de otra suerte podemos concebir y explicar esas grandes transformaciones repentinas, e instantáneas no pocas veces, por medio de las cuales al alma fatigada y oprimida algunas veces por el peso del deber, realiza y ejecuta otras veces sin hesitaciones y como sin esfuerzo, acciones que se acercan al heroísmo.

2ª Hemos visto antes, y es una verdad adquirida a la ciencia, que además de la energía de la voluntad que ha de realizarla, la acción moral exige y presupone la acción de la razón que discierne entre el bien y el mal, y que juzga de la conformidad u oposición de los actos y objetos con el orden moral. Ahora bien: si es cierto que poseemos una razón cuyo alimento propio es la verdad; si es cierto que poseemos una inteligencia que aspira sin cesar a la posesión plena y perfecta de esa verdad, hasta el punto de que ninguna de las que en la vida presente alcanza, puede llenar esa aspiración; si es cierto, en fin, que la razón humana, irradiación y destello admirable de la Razón divina, puede levantarse y se levanta, en efecto, a alturas inconmensurables, no lo es menos que esta misma razón humana tropieza a cada paso, ya que se halla rodeada de sombras y tinieblas palpables; que la ignorancia y la oscuridad son sus compañeras inseparables; que acepta, en fin, con pasmosa facilidad errores los más groseros y extravíos los más lamentables en todos los ramos de la ciencia. Luego si la razón ha de caminar con paso firme, constante y seguro hacia Dios, primera Verdad y último fin de sus acciones; si ha de conocer el bien moral en todas sus manifestaciones, con la certeza y seguridad que exige la perfección moral del hombre en las diversas, múltiples y complejas situaciones de la vida, necesita que la mano del Excelso venga en su auxilio, vigorizando y sosteniendo su razón flaca, falible y vacilante; necesita una comunicación especial con esa Luz divina y verdadera, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

3ª Añadamos ahora la existencia y realidad del pecado original, o mejor, para no salir del terreno puramente natural y filosófico, la existencia y realidad de una gran caída moral del género humano, caída atestiguada de consuno por la razón, por la experiencia, por fenómenos psicológicos, por la tradición de la ciencia, por los monumentos de la historia, del arte, de las

religiones y de las cosmogonías. Y la existencia y realidad de esta gran caída, lleva consigo la existencia y realidad de una debilitación o disminución en las tendencias y aspiraciones del hombre al bien, y la introducción de un profundo desorden en su naturaleza y sus potencias. Luego el hombre necesita de un auxilio extraordinario y de una fuerza superior y divina, para rehabilitar su naturaleza inclinada al mal, reparar y vigorizar sus fuerzas morales debilitadas por el pecado.

4ª La observación y la experiencia nos revelan que la voluntad humana es un conjunto misterioso de grandeza y de miseria, una síntesis extraña, pero incontestable, de fuerza y de flaqueza moral.

Al lado de sus nobles deseos, de sus tendencias y aspiraciones sublimes al bien infinito, observamos sus vicios, sus pobres instintos, su corrupción, su impotencia; por un lado, grandeza, energía, el brillo mágico de la virtud, la ley del deber, aspiraciones ardorosas al bien; por otro lado, debilidad, impotencia, hesitaciones, abatimiento, inconstancia, miseria profunda. Es, pues, sumamente difícil, por no decir imposible, que en todos sus momentos, y en las múltiples, difíciles y complejas situaciones de la vida, realice el bien moral de una manera constante, enérgica y perseverante, si no viene en su ayuda un auxilio superior y extraordinario, en una palabra, la gracia divina.

¿Ni cómo explicar de otra manera y sin esta gracia, esas grandes transformaciones que vemos operarse en el fondo de la naturaleza humana y que vienen a cambiar todas sus condiciones normales? La conciencia y la razón se resisten a creer que la fuerza sola de la voluntad sea bastante poderosa, para determinar la completa y profunda transformación moral de ciertas existencias, a las que vemos cambiar súbitamente de hábitos, de ideas, de costumbres, y, hasta cierto punto, de carácter e inclinaciones. La energía nativa de la voluntad humana, por grande que se la quiera suponer, jamás será suficiente para realizar la conversión de un san Pablo, para explicar la transformación del Agustino maniqueo y libertino, en el san Agustín de las Confesiones y los Soliloquios.

Dos corolarios importantes se desprenden de esta doctrina:

1º Cuando la teología católica enseña que el hombre, en el estado presente de la naturaleza humana, necesita del auxilio divino o gracia de Dios para evitar todos los pecados mortales y cumplir todos los preceptos de la ley natural, enseña una verdad que está muy en armonía con lo que la razón y la experiencia nos revelan sobre la debilidad e impotencia moral del hombre para realizar el bien.

2º Los dogmas católicos acerca de la gracia y acerca del pecado original y corrupción consiguiente de la naturaleza humana, se hallan en íntimas relaciones y en completa armonía con lo que la razón, la experiencia interna y la observación indican y descubren. De aquí es que los que ignoran o rechazan

estos dogmas, van a parar, o al maniqueísmo, o a la metempsicosis, o al fanatismo, o finalmente, al escepticismo e indeferentismo religioso.

Capítulo 20

Norma o reglas de la moralidad humana

Todo acto humano, en tanto se dice moral o inmoral, en cuanto se realiza y concibe como conforme o contrario a alguna ley, la cual, por consiguiente, viene a ser la norma y regla de la moralidad del acto. De aquí la necesidad de exponer las diferentes relaciones que entre el acto moral y los diferentes géneros de leyes existen.

20.1. La ley eterna.

La concepción más general de la ley es la de una regla o norma a la cual debe ajustarse la acción; de manera que la concebimos como una medida de la rectitud moral del acto. Bajo este punto de vista general, la definía santo Tomás: «*Regula et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*»: «*Regla y medida de los actos, según la cual alguno es inducido a obrar, o retraído de la operación*». La noción verdaderamente filosófica de la ley, se halla contenida y expresada en la siguiente definición de la misma por el citado santo Tomás: «*Ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquel a quien incumbe el cuidado o gobierno de la comunidad*»: «*Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata*».

Esta definición, que aparte de otras grandes ventajas, tiene la de ser aplicable a toda ley, señala los tres caracteres fundamentales y esenciales de la ley, a saber: 1º proceder de la razón, o si se quiere, de la voluntad dirigida y regulada por la razón, y no de la voluntad sola, y mucho menos de la

voluntad caprichosa o inconsciente del legislador, o de las muchedumbres; 2º dirigirse al bien común; porque este es el objeto de toda ley como ley, y no del bien particular de una clase y mucho menos de un individuo, siquiera sea este depositario y poseedor legítimo de la potestad suprema; 3º proceder del superior, o sea del depositario legítimo del poder público, ya sea este uno o muchos; ya ejerza este poder bajo la forma de gobierno A o B.

Descendiendo o pasando ahora a las diferentes clases de leyes, se nos presenta como la primera en el orden ontológico, o sea como base, fundamento y razón *a priori* de todas las demás, la ley eterna, identificada con la razón divina, y definida por santo Tomás en los siguientes términos: «*Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium rectuum et motionum*».

Para comprender el sentido, a la vez que la exactitud de esta definición, debemos colocarnos en el terreno de la metafísica, y considerar o distinguir en Dios dos ideas con relación al mundo: una que representa los seres diferentes, es decir, la colección y conjunto de los seres que componen el universo actual: otra que representa los actos y movimientos varios de estos seres con relación a sus fines particulares, a la vez que con relación a su fin último, común y universal. La primera idea se refiere a la esencia, número, distinción y existencia real de las cosas, supuesta la determinación de la voluntad divina para la última. La segunda se refiere a la subordinación activa y pasiva de estos seres entre sí, con relación a los fines parciales de cada ser, al universal del mundo, prefijados por la razón divina, y también al fin último de la creación. Estas dos ideas, según que las consideramos unidas en Dios, constituyen el arquetipo completo y adecuado del mundo actual.

La segunda puede decirse que constituye y representa el concepto especial de la ley eterna, la cual es la razón divina predeterminando el modo con que cada criatura debe realizar sus funciones y acciones, en armonía con las condiciones de su naturaleza. En virtud de esta ordenación, o mejor dicho, preordenación de la razón divina, la voluntad omnipotente de Dios comunica e imprime en las criaturas no inteligentes, inclinaciones necesarias y fuerzas determinadas a obrar de una manera uniforme; y en el hombre, inclinaciones y fuerzas no necesarias sino libres, pero intimándole la obligación de ejercer estas fuerzas con subordinación al orden general y moral, basado sobre las esencias de las cosas creadas, y sobre su relación y dependencia necesaria con Dios, su primer principio y su último fin.

En vista de esto, fácil es comprender por qué y en qué sentido dice santo Tomás en la definición citada, que la ley eterna es la razón divina según que dirige a sus fines los movimientos y acciones de las criaturas.

De esta noción de la ley eterna, se desprenden las siguientes conclusiones:

1ª Aunque en Dios la ley eterna se identifica con la idea divina del mundo, se distinguen según nuestro modo de concebir; porque ésta se refiere al

mundo, como cosa productible; la ley eterna se refiere al mundo, como cosa gobernada y dirigida según un plan determinado.

2ª La ley eterna envuelve el concepto de obligación, con respecto a las criaturas que en su modo de obrar y según las condiciones de su naturaleza, son capaces de ella. De aquí es que la ley eterna impone al hombre la obligación de obrar en relación y armonía con ella, o lo que es lo mismo, de no impedir, ni perturbar el orden establecido en las cosas por Dios. En este sentido, y por esta razón decía San Agustín, que la ley eterna es la razón y la voluntad divina que prescribe conservar el orden natural, y prohibe perturbarlo: «*Ratio et voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*».

3ª La ley eterna, que se imprime y se revela en los animales y los seres a ellos inferiores, por medio de las fuerzas e inclinaciones necesarias e instintivas a determinadas operaciones, se imprime y se revela en el hombre por medio de la ley natural, la cual viene a ser la ley eterna, promulgada y comunicada al hombre por medio de la razón.

4ª La ley eterna coincide y se identifica con lo que se llama la ley moral; porque es, por una parte, la expresión de la razón divina como idea del orden universal, y por otra parte, la revelación y manifestación de la voluntad suprema de Dios, como legislador moral. Por esta razón puede y debe apellidarse la ley eterna, el origen de toda justicia, el fundamento de toda obligación, la condición necesaria, primitiva y general de toda ley, la cual no merece este nombre si no se halla en relación y armonía con la ley eterna, expresión de una razón infinitamente sabia, y de una voluntad esencialmente buena, y santa, y justa, y autónoma, y principio, y norma de toda bondad, de toda justicia, de toda santidad y de toda moralidad.

20.2. La ley natural considerada en general.

La concepción adecuada de la ley natural, considerada en general, abraza los siguientes puntos:

1º Origen y esencia de la ley natural.

«*La ley natural, escribe santo Tomás, no es otra cosa sino una participación de la ley eterna en la criatura racional*». Esto quiere decir en otros términos, que la ley natural es una derivación parcial y concreta de la ley eterna; es la misma ley eterna determinada, impresa y comunicada al hombre, en la medida y según las condiciones propias de su naturaleza.

Porque la ley eterna, a la cual, como queda indicado, pertenece ordenar y dirigir todos los actos y movimientos de las criaturas, es absoluta, suprema y universal, y por lo mismo extiende su influencia a todos los seres, y es participada por todas las criaturas: pero esta influencia y esta participación se realizan según las condiciones y naturaleza propias de cada criatura. De aquí es que las substancias inferiores que carecen de entendimiento y voluntad, participan la ley eterna de una manera necesaria y pasiva, si es lícito hablar así, porque y en cuanto les señala y predetermina fines peculiares a su naturaleza, y al propio tiempo les comunica e imprime las fuerzas e inclinaciones correspondientes a estos fines, en virtud de las cuales ejecutan movimientos y actos determinados, pero de una manera necesaria, inevitable e instintiva. Mas el hombre, como substancia de un orden superior, como ser dotado de inteligencia y voluntad, participa la ley eterna de un modo también superior, es decir, *intellectualiter et rationaliter*, como dice oportunamente santo Tomás: de una manera intelectual y racional, conociendo el fin y los medios que le son prescritos por la ley eterna, con más la facultad de moverse y determinarse libremente en orden a esos fines y medios.

Fácil es inferir de lo dicho: 1º que la ley natural es la misma ley eterna, considerada ésta en cuanto dice relación al hombre, al cual se comunica, imprime y promulga en la luz y por la luz de la razón, toda vez que esta no es otra cosa más que una impresión y participación de la inteligencia divina, o como dice santo Tomás, el resplandor de la claridad divina en nuestra alma: «*refulgentia divinae claritatis in anima*»; 2º que la ley natural coincide y se identifica con la razón humana, considerada ésta según que dice orden a la ley eterna, es decir, en cuanto que, además de la facultad de conocer todos los objetos, y entre ellos el bien y el mal moral, incluye una subordinación y dependencia necesaria y natural con respecto a la razón y a la voluntad suprema de Dios, origen y razón suficiente de la fuerza obligatoria con que se presenta a la razón humana la ley natural en sus prescripciones.

2º Existencia de la ley natural.

La realidad y existencia de la ley natural, es un corolario necesario de lo que se acaba de decir sobre su origen y naturaleza. Si la ley natural es la participación e impresión de la ley eterna en la criatura racional, siendo, como es, indudable que existe la ley eterna, o sea la ordenación, dirección y gobierno por parte de Dios de todas las criaturas con sus actos y movimientos, también será indudable que existe la ley natural, por medio de la cual el hombre es ordenado y dirigido a su fin y medios por Dios, de una manera conforme con su naturaleza racional y libre.

Añádase a esto que la ley natural se identifica, al menos, parcialmente,

con la razón humana, como hemos visto. Luego negar la existencia real de la ley natural, sería negar la existencia real de la razón humana.

Por otra parte, la conciencia y la observación interna dan testimonio irrecusable de la ley natural, toda vez que experimentamos dentro de nosotros el conocimiento de un orden moral inmutable y necesario, el discernimiento entre el bien y el mal, la evidencia inmediata de ciertas verdades que son a la vez preceptos morales, y que se imponen a nuestra razón y voluntad como obligatorios y enlazados íntima y necesariamente con el orden esencial y universal de los seres.

3º Preceptos y su clasificación.

Los preceptos de la ley natural pueden dividirse y clasificarse por dos títulos: 1º por parte de su conocimiento, o si se quiere, de su cognoscibilidad; 2º por parte de la materia, u objeto.

Bajo el primer punto de vista, llámanse unos primarios; y son aquellos principios que contienen y expresan verdades de evidencia inmediata, como los siguientes: «*bonum est faciendum et malum vitandum; quod tibi non vis alteri ne feceris; vivere oportet secundum rationem*», &c. Apellídanse otros secundarios; y son aquellos que contienen y expresan verdades que se hallan en relación próxima con los primeros principios o preceptos, de manera que basta un raciocinio sencillo y fácil para reconocer su conexión con los primeros principios. Pertenecen a esta clase, entre otros, los preceptos contenidos en el decálogo. Finalmente, aquellos preceptos en los que, a causa de su alejamiento de los primeros principios y preceptos de la ley natural, no es fácil a cualquiera descubrir su enlace con éstos, sino que exigen una razón más o menos ejercitada, y raciocinios más o menos difíciles y complejos, pueden denominarse preceptos terciarios de la ley natural.

Por es segundo capítulo, resultan igualmente tres clases de preceptos naturales, en relación con la triple inclinación natural que en el hombre podemos distinguir. El hombre conviene en algo con las substancias inanimadas; conviene también con los animales; y además, es superior a estos como substancia inteligente y libre.

Como mera substancia, tiene inclinación natural a conservar su ser; y con esta inclinación se hallan relacionados aquellos preceptos de la ley natural que se refieren a la conservación de la vida. Como ser animal, tiene inclinación natural a la propagación de la especie; y de aquí los preceptos que dicen relación a esta propagación, cuales son los preceptos sobre la generación, cuidado, educación de los hijos, con todo lo que a esto dice orden. Como ser inteligente y racional, corresponde al hombre la inclinación a obrar en armonía con la razón; y de aquí los preceptos y deberes relativos a conocer

o buscar la verdad, perfeccionar la voluntad y obrar el bien, no ofender ni hacer mal a otros, procurar el bien de la sociedad en que vive, &c., &c. En suma: la ley natural incluye preceptos que corresponden al hombre y le obligan, considerado, a) como ser natural; b) como ser animal o dotado de sensibilidad; c) como ser racional.

4º Sanción de la ley natural.

Toda ley pide y necesita ser afirmada por medio de una sanción correspondiente a su naturaleza. La sanción, en general, es la determinación o constitución de premio para los que cumplen la ley, y de castigo para los que la quebrantan, hecha por el legislador.

Hállase sancionada la ley natural por una doble sanción, a saber:

a) La paz de conciencia en los buenos, y el remordimiento en los que la infringen, sanción parcial e inadecuada, que responde a la ley natural durante la vida presente.

b) La posesión de Dios, por parte de los buenos, y la separación de Dios, con respecto a los malos; en otros términos: la consecución del último fin para los que observan la ley natural, y la amisión o pérdida del último fin respecto de los que la infringen. A esta última corresponde propiamente el carácter de sanción perfecta y adecuada, en atención a que la primera es más bien una sanción incoada, incompleta y transeúnte, al paso que la segunda es completa, perfecta y permanente, como lo es la vida futura, en la cual se realiza.

Por lo demás, esta doble sanción se halla en armonía con la naturaleza misma de la ley natural, según que acabamos de exponerla. Considerada por parte de su existencia subjetiva en cada hombre, le corresponde la sanción individual de la paz y remordimiento de la conciencia personal. Considerada en cuanto es participación y derivación de la ley eterna que existe en Dios, le corresponde la sanción relativa a la consecución o pérdida de Dios.

5º Atributos y propiedades de la ley natural.

Infiérese de lo dicho hasta aquí, que las propiedades o atributos principales de la ley natural pueden reducirse a los siguientes: 1º ser universal, puesto que se comunica y promulga a todos los hombres por el intermedio de la razón, y su obligación se extiende a todos estos, en el mero hecho de tener expedito el uso de la razón; 2º ser conocida por sí misma, a causa de la evidencia inmediata con que se presenta a la razón, al menos por parte de sus preceptos primarios; 3º ser necesaria, porque la materia de sus preceptos son las cosas buenas o malas intrínsecamente; y de aquí es que sus preceptos

y la obligación que los acompaña no están sujetos a mutación.

Como la universalidad, la evidencia o cognoscibilidad y la inmutabilidad de la ley natural pueden tomarse en diferentes sentidos, y han dado origen por esta causa a variedad de opiniones, será preciso investigar y discutir la naturaleza y condiciones de estos atributos.

20.3. Unidad, conocimiento e inmutabilidad de la ley natural.

Aunque es indudable y generalmente admitido, que la ley natural es una y universal por parte de algunos de sus preceptos, no convienen igualmente los filósofos sobre la existencia y determinación de algún precepto primitivo y fundamental con relación a los otros, por razón del cual la ley natural se puede denominar una y universal bajo este punto de vista especial. Para esclarecer este punto, así como lo relativo al conocimiento e inmutabilidad de la ley natural, servirán las siguientes proposiciones.

Tesis 1ª: Contiene la ley natural un precepto absolutamente primario y fundamental respecto de los demás.

Razones y explicaciones.

1ª Así como en el orden especulativo la ciencia, como conjunto de verdades universales y adquiridas por medio de la demostración, reconoce un primer principio, al cual se reduce en último término directa o indirectamente, mediata o inmediatamente todo procedimiento demostrativo y propiamente científico, así también es preciso reconocer en el orden práctico algún primer principio que sirva de base y fundamento a las demás verdades prácticas, las cuales deben encontrar en él la razón suficiente de su verdad y fuerza moral respecto de la voluntad.

2ª Siguiendo ahora la relación y analogía entre el orden especulativo y práctico, entre el orden intelectual y el orden moral, entre el conocimiento y la operación, debemos reconocer que el primer principio del orden moral, y consiguientemente el primer precepto de la ley natural, es el siguiente: «Se debe obrar el bien y abstenerse de obrar el mal»: «*bonum est faciendum, et malum est vitandum*». Si se quiere enunciar este principio bajo una forma más preceptiva, o como se dice hoy, en cuanto contiene el imperativo categórico, se puede expresar con la siguiente fórmula: «obra el bien y evita el mal». Y en efecto: dada la distinción esencial y primitiva entre el bien y el mal moral, este

precepto contiene la fórmula más general del deber, o mejor, la última razón suficiente que podemos señalar a la obligación moral. Si alguno me pregunta porqué debemos honrar a los padres y no blasfemar de Dios, podré exponer mediata o inmediatamente que debemos hacer u obrar lo bueno y evitar lo malo; pero si se me pide la razón de esto, no podré señalar más razón que la misma evidencia de la cosa.

Por lo demás, esta doctrina, apoyada en la experiencia, se halla también confirmada *a priori* por la razón. Si el principio de contradicción es el fundamento primitivo y general de la verdad en el orden especulativo es porque sus elementos propios son las ideas de ser y no ser, las cuales van embebidas en todas las demás ideas, que no son sino determinaciones, derivaciones y como aplicaciones concretas de la idea universalísima de ser. Es así que las nociones o ideas de bien y de mal son las más primitivas, universales y fundamentales respecto del orden moral, puesto que todo el orden moral estriba en la distinción esencial y primitiva entre el bien y el mal: luego el primer principio de este orden será aquel que exprese la relación de oposición entre el bien y el mal, y cuyos elementos constitutivos sean las ideas del bien y del mal, así como en el orden especulativo, el primer principio contiene como elementos las ideas de ser y no ser, y expresa su oposición [1].

Dos consecuencias importantes se desprenden de la doctrina aquí expuesta.

1ª El precepto que se acaba de consignar como primario reúne todas las condiciones que al efecto suelen señalarse. Es siempre obligatorio; porque siempre hay obligación de obrar lo bueno y abstenerse de lo malo: es universalísimo, puesto que las ideas de bien y de mal que constituyen sus elementos, son las más universales en el orden práctico o moral: es irreductible; porque cualquiera otra forma que se adopte para expresar el imperativo categórico, supone necesariamente las ideas de bien y mal, con su distinción esencial, y por consiguiente, puede y debe resolverse o reducirse al indicado.

2ª Luego deben considerarse como inexactas las diferentes fórmulas excogitadas por los filósofos para expresar el primer precepto de la ley natural, a no ser que coincidan en su sentido y significación inmediata con la que queda consignada: porque todas esas fórmulas, aparte de las razones especiales y *a posteriori*, siempre resultarán inexactas e inadmisibles *a priori*, por referirse

---

[1] He aquí un pasaje de Santo Tomás, que reasume en cierto modo la doctrina aquí consignada. «*Sicut ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens, agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni. Hoc est enim primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosecundum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae*». Sum. Theol. 1ª, 2ª, cuest. 94, art. II.

a ideas más determinadas y menos universales que las de bien y mal. Así, por ejemplo, la fórmula presentada por Kant, como expresión del imperativo categórico: «*Obra de tal manera que la ley de la voluntad pueda servir de norma general para obrar*», o como principio de legislación universal, es inadmisible: 1º porque lo que sirve de regla y ley moral para la voluntad del hombre A, no es adaptable a la voluntad y operación del hombre B, cuyo estado y condiciones son diferentes; 2º porque la bondad de la operación no depende del deber que tienen todos los hombres de ponerla, sino que, al contrario, estos tienen obligación de ponerla, y puede servir de ley general para su voluntad, porque es buena: de manera que su bondad es la causa y la razón suficiente de su capacidad y aptitud para servir de ley o norma respecto de todos los hombres; en el lenguaje científico, el hombre no es racional porque raciocina, sino que raciocina porque es racional o tiene razón; 3º los conceptos de ley y de voluntad son conceptos más o menos complejos, los cuales, además de suponer los de bien y de mal, no llevan consigo la evidencia inmediata y común a todos los hombres que se encuentran en nuestra fórmula, cuya verdad pertenece al ignorante lo mismo que al sabio.

Si la condición de esta obra lo consintiera, sería fácil presentar observaciones análogas acerca de las varias formas señaladas y adoptadas por los filósofos [2] para expresar el primer precepto del orden moral humano, o lo que apellidarse suele imperativo categórico. Pasando ahora a la cognosicibilidad o posibilidad y existencia de conocimientos ciertos y evidentes respecto de los varios preceptos que abraza la ley natural, es preciso no perder de vista la distinción y clasificación arriba establecida. Así pues:

a) Si se trata de los preceptos primarios, los cuales coinciden y se identifican con los primeros principios de la ciencia moral, es indudable que no cabe ignorancia acerca de ellos, como no cabe tampoco acerca de los primeros principios del orden especulativo.

b) Si se trata de los secundarios, no cabe ignorancia invencible acerca de ellos, generalmente hablando, y en las circunstancias y condiciones regulares de la sociedad. Sin embargo, no es imposible que alguno y algunos hombres

[2]He aquí algunas de estas fórmulas, las cuales se hallan en relación con la teoría o sistema moral de sus autores: a) Hobbes: «*Se debe procurar la paz, si es posible; si ésta no se puede conseguir, se deben preparar los medios o auxilios para la guerra*». b) Cumberland: «*Se debe ejercer la benevolencia para con todos los hombres*». c) Grocio y Puffendorf: «*Se debe cultivar y desarrollar el principio social del género humano*». d) Thomasi: «*Obrar del modo más conveniente para conseguir una vida larga y la más feliz, evitando lo que a esto se oponga*». e) Cousin: «*Ser libre, permanece libre*». f) Fichte: «*Ámate a ti sobre todas las cosas, y a los demás hombres para ti*». Precepto es este muy en armonía con el panteísmo subjetivo de su autor, para quien no hay más ser ni Dios sino el yo. Sabido es que para Damiron, el primer precepto es la evolución plena de las facultades humanas, así como para Leroux y la escuela humanitaria es el progreso continuo e indefinido de la humanidad.

ignoren invenciblemente su existencia, en circunstancias extraordinarias y en condiciones excepcionales. Esto se comprenderá mejor con un ejemplo. Si suponemos un hombre de escaso talento, en medio de una tribu salvaje, y aun de una sociedad semibárbara, rodeado exclusivamente de hombres que practiquen constantemente alguna acción sin señales de remordimiento, y que esta acción no sea castigada por las leyes o costumbres de aquella sociedad, se reconocerá que no hay gran dificultad, ni mucho menos imposibilidad en que este individuo, en semejantes condiciones, crea de buena fe que la simple fornicación, por ejemplo, o el hurto circunstanciado no son acciones ilícitas.

c) Si se trata, en fin, de los preceptos de la ley natural, comprendidos bajo la denominación de terciarios, es indudable que puede existir ignorancia invencible acerca de ellos; y esto no solo por parte de los hombres ignorantes y rudos, incapaces de llegar a su conocimiento por sus solas fuerzas, sino hasta por parte de los hombres de ciencia. Para convencerse de ello, basta tener presentes las disputas y opiniones de los filósofos y de los moralistas cristianos, sobre si la acción A o B, sobre si el contrato C o D, pertenecen o no pertenecen a la ley natural.

Tesis 2ª: La ley natural es absolutamente inmutable.

Observaciones y nociones previas.

1ª Damos por supuesto y admitido generalmente, que la ley natural no es susceptible de mutación por cesación de fin; porque el fin de la ley natural, que coincide y se refunde en el mismo hombre, en cuanto destinado a la posesión de Dios, imperfecta en la vida presente, y perfecta en la futura, sólo puede cesar, cesando de existir el hombre, y aun en este caso, permanecería como manifestación y participación posible de la ley eterna.

2ª Es igualmente indudable que la ley natural es susceptible de mutación impropiamente dicha, o sea por adición, según que a los preceptos de la ley natural pueden sobrevenir preceptos positivos, ya por parte de Dios, ya por parte del hombre; pero no afecta a la ley natural en sí misma.

3ª Prescindiendo de esta mutación por adición, una ley es susceptible de mutación formal, y de mutación material. La primera tiene lugar cuando permaneciendo el objeto de la ley, esta deja de obligar, o por abrogación, cuando el legislador o la autoridad competente rescinde o revoca la ley: o por derogación, cuando el legislador introduce en ella alguna modificación en virtud de la cual deja de obligar parcialmente; o por dispensa, cuando permaneciendo firme e idéntica la ley, se da facultad a alguno para obrar fuera de sus prescripciones. La mutación material tiene lugar, cuando la materia que en la circunstancia y con las condiciones A entra en el objeto de la ley y

cae bajo sus prescripciones, deja de constituir o formar parte del objeto de la ley, por haber pasado a la circunstancia B, que la coloca fuera de la esfera de la ley y de su objeto.

El dinero robado y el retenido contra la voluntad de su dueño, cae bajo el precepto natural de la restitución; pero si el dueño hace donación de la cosa robada al que la retiene, ésta cesa de pertenecer al objeto de la ley natural, y consiguientemente, ya no está comprendida en el precepto de la restitución.

Y debe notarse, que cuando interviene esta mutación de materia, y en fuerza o a causa de ella deja de obligar la ley natural con relación a aquel objeto, no hay verdadera mutación de la ley, ni se debe decir en realidad que deja de obligar la ley, sino más bien que aquel objeto circunstanciado y el acto que a él se refiere, están fuera del alcance de la ley. Teniendo presente esta observación, se puede contestar fácilmente a los argumentos principales de los partidarios de la mutabilidad de la ley natural.

Dadas las anteriores nociones, no es difícil reconocer y probar que la ley natural es absolutamente inmutable; de manera que ni el mismo Dios puede dispensarla, sino en el sentido impropio que se ha dicho, es decir, por mutación material. La razón es que la ley natural contiene y expresa las relaciones esenciales de las cosas, puesto que el orden moral humano se funda y constituye por la relación esencial que el hombre dice a Dios como a su último fin y perfección suprema, y en cuanto la razón humana es una participación y reflejo de la ley eterna, que es inmutable como la razón divina con la cual se identifica; es así que las relaciones esenciales de las cosas, y entre ellas determinadamente, la relación de la razón humana fecundada por la ley natural, con la razón divina en cuanto contiene la ley eterna, de la cual aquella es una participación, una derivación y hasta una promulgación, son absolutamente inmutables, como lo son las esencias de las cosas: luego la ley natural excluye toda mutabilidad por su misma naturaleza o *ad intrinseco.*

Si la idea de la ley natural en sus relaciones con el hombre, con Dios y con la ley eterna, demuestra, por decirlo así, *a priori*, la absoluta inmutabilidad de la misma, puede decirse que el sentido común y la experiencia interna sirven de contraprueba a esa demostración y constituyen una nueva demostración *a posteriori.* El sentido común y la conciencia nos revelan, efectivamente, que las prescripciones de la ley natural se refieren a objetos y actos que concebimos como buenos o malos *pro priori ad legem*, con anterioridad e independientemente de la existencia actual de la misma ley natural. La mentira, el homicidio, el perjurio, la blasfemia, &c., son cosas que concebimos y son radicalmente y por su misma esencia contrarias a la recta razón, a la constitución misma de la naturaleza humana, y hasta a los atributos de Dios; de manera que concebimos tan imposible su bondad moral, como que el hombre sea irracional.

Objeciones

Obj. 1ª Según la ley o derecho natural los bienes fueron comunes, y sin embargo, hoy están sujetos a propiedad, y peca contra la ley natural el que destruye esta propiedad: luego ha habido mutación en la ley natural.

Resp. La comunidad de bienes se dice que es o que fue conforme a la ley natural, porque ésta no señala ni determina que estos bienes naturales, o si se quiere, esta parte de la tierra de Pedro y esta de Pablo: pero tampoco prohibe que cada una de esas porciones pase a ser propiedad del individuo A, si pone razón suficiente para ello. Lejos de eso, prescribe que, una vez adquirida legítimamente o legitimada la propiedad de una cosa, no se le perturbe en su posesión y uso, al prescribir que no se haga daño o injuria al derecho de otro. En otros términos: la comunidad de bienes es de derecho natural *negative*, es decir, en cuanto que no reparte de hecho los bienes; pero no *positive*, en el sentido de que la ley natural prescriba que los bienes siempre sean comunes, o que no se puedan hacer propios.

Obj. 2ª El hombre puede dispensar y modificar la ley natural, como se ve en las leyes de prescripción, en virtud de las cuales se traslada el dominio de la cosa contra la voluntad de su dueño: luego *a fortiori* podrá dispensar Dios, cuya potestad legislativa es sin duda superior a la del hombre.

Resp. Las leyes sobre prescripción no pueden trasladar el dominio de lo ajeno en cuanto ajeno, ni mucho menos dispensar o mudar la ley natural. Lo que hacen es determinar las condiciones y circunstancias en que el dueño anterior de la cosa, es o no es *rationabiliter invitus* en orden a su detención por otro, o lo que es lo mismo, declaran que el que posee la cosa A, dadas las condiciones C y B, deja de poseerla contra la voluntad racional y justa del que antes era su dueño. En esta hipótesis, y dadas las condiciones C y B, deja de poseerla contra la voluntad racional y justa del que antes era su dueño. En esta hipótesis, y dadas estas condiciones, no hay dispensa ni mutación en la ley natural; porque ésta sólo prescribe la restitución de lo que se detiene *invito rationaliter domino*, contra la voluntad racional, prudente y justa del dueño. Por lo demás, la voluntad de éste, reivindicando la cosa en todo evento y tiempo, sin atenerse a las leyes relativas a la prescripción, sería irracional e injusta, como perjudicial al bien común y a la tranquilidad de las familias.

Obj. 3ª Hay algunos preceptos de la ley natural cuya obligación cesa en ciertas circunstancias: luego no es inmutable en cuanto a todos sus preceptos. El mismo santo Tomás parece reconocer esto, cuando escribe que la ley natural es absolutamente inmutable en cuanto a los preceptos primarios, pero que en cuanto a los secundarios puede mudarse en casos y circunstancias

especiales, o sea por causas que impidan su observancia [3]

Resp. Condensaremos en pocas palabras la solución de la objeción y el sentido del pasaje de santo Tomás.

Los que se llaman primeros preceptos de la ley natural, son de tal naturaleza que, a causa de su misma universalidad, expresan condiciones generales de todo acto moral, razón por la cual no están sujetos a excepciones, ni a significaciones diferentes. Cuando digo, por ejemplo: «*bonum est faciendum et malum vitandum; vivere oportet secundum rationem*», estos preceptos no admiten ninguna excepción, ni son susceptibles de modificación por parte de las circunstancias; porque, cualesquiera que sean estas, y cualesquiera que sean las acciones y personas de que se trate, siempre será verdad, y siempre será preciso para conformarse con la ley natural, hacer el bien y no hacer el mal: lo mismo que el obrar conforme a la recta razón.

Hay otros preceptos que se refieren a objetos concretos, y que a causa de su misma determinación, a ciertas materias susceptibles de variedad de circunstancias, expresan en su forma común el objeto y el acto en las circunstancias ordinarias y más generales, sin descender a las circunstancias menos comunes, y por consiguiente, sin expresar en realidad toda la amplitud del precepto natural. Uno de estos preceptos prescribe la restitución del depósito a su dueño; y, sin embargo, si este pidiera el depósito para matarse a sí mismo, o para destruir la patria, &c., no habría obligación, ni sería lícito entregarle el depósito. ¿Quiere decir esto que se ha mudado la ley natural en estas circunstancias, o a causa de ellas? De ninguna manera. Lo que hay aquí es que la fórmula general que dice: «hay obligación de devolver el depósito a su dueño», sólo expresa una parte del precepto natural, la fase más ordinaria de su objeto, pero no expresa el precepto completo sobre devolución del depósito, o sea según toda su extensión, pues éste debiera formularse en estos o parecidos términos: «se debe entregar el depósito a su dueño, siempre que lo pida legítimamente, o siempre que su devolución no se haga ilícita por algún capítulo». Con estas sencillas explicaciones fácil es conocer en qué sentido puede concederse, y dice santo Tomás, que la ley natural es susceptible de mutación por parte de sus preceptos secundarios.

---

[3]«*Quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnio immutabilis: quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis... potest mutari, et in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observatiam talium praecptorum*». Sum. Theol., 1ª, 2ª, cuest. 96, art. V.

20.4. La ley humana.

La ley humana sirve también frecuentemente de norma para regular y reconocer la moralidad del acto humano, y de aquí la necesidad de dar alguna noción general de la misma en la Ética, por más que al tratar de ella *ex profeso* y a fondo, pertenezca a la ciencia del derecho positivo en sus diferentes formas y manifestaciones. Para nuestro objeto en la presente obra, bastarán las siguientes indicaciones sobre la ley humana:

1ª Noción general.

Puede definirse, en armonía con la definición de la ley en general arriba consignada: «Ordenación de la razón humana, conforme con la ley natural, establecida y promulgada por la autoridad legítima para el bien común de la sociedad». Se dice ordenación de la razón humana: 1º para distinguirla y separarla de la ley divina positiva, de la natural y de la eterna que traen su origen de la razón divina; 2º porque a la razón pertenece juzgar de su justicia, necesidad y utilidad, y también porque se refiere e impone a súbditos dotados de razón, y que deben obedecer, no por instinto o capricho, sino de una manera racional, o sea con libertad fundada en razón. Se añade establecida y promulgada por la autoridad legítima; porque la constitución completa de la ley exige el acto imperativo de la voluntad, en orden a su observancia y obligación para los súbditos, además del acto de la razón que la ordena y propone como necesaria, justa o útil: la promulgación es como la condición *sine qua non* para su obligación actual por parte de los súbditos. Se dice también que la ley humana debe ser conforme con la ley natural, por cuanto no debe ordenar cosa alguna que sea contraria a las prescripciones de la ley natural, la cual es por su misma naturaleza, anterior y superior a la ley positiva humana; de manera que entre la ley humana y la natural es preciso que exista conformidad, al menos negativa, es decir, que no haya oposición. Los demás términos de la definición no ofrecen dificultad, después de lo que se ha dicho al hablar de la ley en general.

Dos corolarios importantes se desprenden de la presente definición de la ley humana:

1º Que toda definición que explique el origen, constitución y valor de la ley humana por la voluntad sola o con independencia de la recta razón, es inexacta, favorece al despotismo y la tiranía, y es contraria a la dignidad y naturaleza del hombre. Toda ley que no tenga más origen y fundamento que la voluntad, bien sea la de un hombre sólo, bien sea la de muchos, es originariamente defectuosa; porque la obligación legal y la obediencia deben

fundarse en razón y justicia, no en el capricho, ni en la voluntad ciega y arbitraria.

2º Que la ley humana pude ser injusta e irracional por cuatro títulos principales: a) por parte de la materia, si contiene u ordena alguna cosa contraria a una ley de un orden superior, como es la ley positiva divina, la natural y la eterna; b) por parte de la forma, cuando está en contradicción con las prescripciones de la justicia, distribuyendo las cargas y honores sin relación y proporción con las fuerzas y méritos de los súbditos; c) por parte del fin, cuando el objeto o fin de la ley no es el bien público, sino el bien particular o la utilidad y comodidad del legislador o de sus amigos; d) por parte del autor, cuando la ley, o no procede de autoridad legítima y competente, o ésta legisla acerca de materias que no están sujetas a su autoridad y jurisdicción.

2ª Necesidad de la ley humana.

Que las leyes humanas son, no solamente útiles, sino necesarias a la sociedad, se evidencia por las siguientes razones, sin contar otras varias que pudieran aducirse.

1ª La ley natural se mantiene en cierta esfera superior y universal, sin descender en sus preceptos a prescripciones concretas, particulares y circunstanciadas, las cuales, sin embargo, son necesarias al hombre para conocer fácilmente y poder obrar con rectitud en multitud de ocasiones, variadas y complejas que presentan las relaciones y complicaciones de la vida social; siendo digno de notarse, que estas prescripciones de la ley humana son y conviene que sean diferentes, según la condición de la sociedad a que se refieren, por parte de las personas, caracteres, clima, hábitos, tiempo, grado de civilización, &c., siendo así que la ley natural permanece siempre la misma, y es invariable en sus preceptos.

Otra razón es la ignorancia por parte de muchos hombres, respecto de algunos de los preceptos de la ley natural, cuyo conocimiento y aplicaciones prácticas exigen algún grado de cultura y de ciencia que no todos poseen. De aquí la necesidad de que la ley humana haga suyos, por decirlo así, estos preceptos, haciendo aplicaciones precisas y claras de las obligaciones que encierran.

Finalmente, aun con respecto a aquellos preceptos de la ley natural que son de fácil y general conocimiento, es útil y necesaria la ley humana para asegurar su cumplimiento por medio de una sanción penal especial. Porque la verdad es, y la experiencia lo demuestra demasiado, que la sanción exclusiva y propia de la ley natural que arriba dejamos consignada, es insuficiente e ineficaz para retraer a los hombres díscolos, malvados y entregados a las pasiones, de los crímenes contrarios a la ley natural. Y de aquí la necesidad

imperiosa de que la ley humana venga en auxilio de la natural, mandando y prohibiendo lo que aquella manda y prohibe; pero añadiendo la sanción de penas especiales, capaces de contener a los que ni el remordimiento de conciencia, ni la pérdida de Dios, son eficaces o suficientes para inducirlos a no infringir la ley natural.

De esta doctrina podemos inferir, que la ley humana puede estar en relación con la ley natural, y tener conformidad con ella de dos maneras: 1ª por vía de deducción, cuando la ley humana prescribe alguna cosa que se deduce lógicamente de la ley natural, y que coincide en realidad con alguno de sus preceptos; 2ª por vía de simple determinación, cuando la ley humana determina, concreta y aplica lo que la ley natural contiene y ordena bajo un punto de vista general. Por ejemplo, la ley natural ordena y exige que el que comete un crimen sea castigado, pero deja a la ley humana la incumbencia de determinar y especificar la pena o castigo que debe aplicarse al crimen A o B. Las leyes humanas que tienen conformidad con la ley natural en este segundo sentido, sólo obligan como humanas o positivas, al paso que las primeras, o las que son conformes por vía de deducción, envuelven además una obligación interna y superior a la ley humana, y reciben vigor de la misma ley natural: *habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali.*

Como el objeto principal de la ley humana es la conservación, paz y bienestar de la sociedad civil, no atiende en sus prescripciones a la mayor o menor malicia moral de la acción, considerada en absoluto, sino con relación a la conservación y bienestar de la sociedad. Por eso observamos: 1º que señala mayores penas a pecados menores en el orden moral absoluto, como sucede en el robo respecto de la blasfemia y sacrilegio; 2º que sus prescripciones se refieren principalmente a los actos que dicen relación a otros hombres, como son el homicidio, el robo, el fraude, los contratos, el adulterio, &c.; 3º que sólo prohibe los pecados más graves, y cuya observancia es posible y fácil a la generalidad de los hombres, sin descender a prescripciones que envuelven y exigen una perfección moral que no es posible encontrar en el mayor número de individuos: así es que no desciende a prohibir estos o aquellos actos de soberbia, de gula, de envidia, &c., dejando este cuidado a la ley natural y a la ley divina. «*La ley humana*», dice a este propósito santo Tomás, «*no prohibe todas las cosas viciosas, de las cuales se abstienen los hombres virtuosos, sino sólo las más graves, de las cuales pueden abstenerse el mayor número; y principalmente debe prohibir las que son en perjuicio de los otros, sin cuya prohibición no podría conservarse la sociedad humana. Así vemos que la ley humana prohibe los homicidios, el robo, con otras cosas análogas*».

3ª Fuerza obligatoria de la ley humana.

La ley humana, si es verdadera ley, es decir, si reúne las condiciones señaladas para su justicia, no sólo obliga en el fuero externo y en virtud de la sanción penal que la acompaña, sino también en el fuero interno de la conciencia, salvo el caso de que el legislador no quiera expresamente obligar de esta manera; de suerte que el infringir la ley humana sin causa suficiente y legítima, constituye de su naturaleza un pecado y falta moral. Para persuadirse de esto, bastará tener en cuenta dos sencillas reflexiones:

1ª Entre los preceptos de la ley natural es uno indudablemente, el de obedecer al superior que manda legítimamente: y claro es que el que no cumple la ley humana, justa en sí misma, y legítima en su origen, quebranta el citado precepto de la ley natural.

2ª La ley humana, lo mismo que cualquiera otra ley, recibe su fuerza primitiva y tiene sanción originaria y *a priori* en la ley eterna; pues todas las demás leyes no son más que aplicaciones y derivaciones más o menos directas y explícitas de la ley eterna, y en tanto son verdaderas leyes, en cuanto son reflejo y participación de la ley eterna. Más todavía: la ley eterna, siendo como es el fundamento primitivo y la razón suficiente del orden moral y del orden social humano, es también la razón suficiente y el fundamento primitivo de la jurisdicción que reside en el poder público y social para promulgar leyes. Por eso escribe santo Tomás: «*Omnes leges, in quantum participat de ratione recta*», (es decir, en cuanto son justas, racionales y legítimas) «*in tantum derivantur a lege eterna*». Y san Agustín decía a su vez: «*In temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex hac aeterna (lege) sibi homines derivaverint*».

Si la ley humana no es justa, entonces no obliga en conciencia. Pero aquí debe tenerse presente, que si la ley humana es injusta por falta del primer título de los arriba indicados para su justicia y legitimidad, o sea por parte de la materia, mandando o prohibiendo alguna cosa contraria a las prescripciones de la ley natural o divina, entonces no es lícito cumplir la ley humana. Pero si ésta solamente es injusta por parte del fin, o del autor, o de la forma, entonces es lícito cumplirla, pero no hay obligación, a no ser *per accidens*, es decir cuando de no cumplirla, se hubieran de seguir escándalos, perturbaciones o daños graves.

20.5. La conciencia, o aplicación de la ley al acto humano.

«*Las reglas de la voluntad humana en el orden moral*», dice santo Tomás,

«*son dos: una próxima y homogénea, que es la razón humana: otra primitiva, o sea la ley eterna, la cual es como la razón de Dios*». Entre estas dos normas o reglas de moralidad, se hallan colocadas las reglas que pudiéramos llamar intermedias, cuales son la ley natural, la ley civil, &c.; porque todas ellas son derivaciones más o menos directas, más o menos próximas de la ley eterna, fundamento del orden moral, justicia viviente y origen de toda perfección.

La razón humana, pues, como participación de la razón divina y como impresión de la ley eterna, posee, en primer lugar, la fuerza innata de reconocer y discernir el bien y el mal moral, siendo auxiliada en esta función por la ley en sus varias manifestaciones y grados, sirviéndole estas diferentes clases de leyes, de principio directivo y como de criterio para reconocer y determinar la moralidad del acto humano. En segundo lugar, esta misma razón, al realizar la comparación de los actos del yo individual con las leyes y con el conocimiento del orden moral en sus diferentes manifestaciones, constituye la regla inmediata, el principio y criterio próximo de la moralidad de cada acto en particular. Y esta función de la razón es lo que se llama generalmente Conciencia, la cual, tomada, no como fuerza o facultad psicológica, sino como idea o concepción moral, no es otra cosa más que el juicio de la razón práctica acerca de la bondad o malicia de una acción u omisión humanas, consideradas en singular. El objeto de la conciencia es la moralidad de la acción, no precisamente en cuanto la podemos considerar acompañada y revestida de estas o aquellas circunstancias especiales, pues esto todavía pertenece a la ciencia moral, sino considerada como manifestación singular de mí personalidad moral, o sea en cuanto yo soy, he sido, o voy a ser causa de este acto. En suma: la conciencia es la aplicación actual y concreta de los principios y criterios morales al acto A o B, como realizado por mí.

Resulta de esta noción de la conciencia, que sus actos o manifestaciones principales son:

1º Atestiguar o dar testimonio acerca de la bondad o malicia de la acción u omisión pasada, y realizada en estas o aquellas circunstancias.

2º Obligar a hacer u omitir alguna acción en este instante u ocasión presente, por medio de una fuerza e impulsión moral, derivada del conocimiento presente de la bondad o malicia moral de la cosa.

3º Alegrar, o producir una satisfacción interna moral, a causa del bien que se hizo, o del mal que no se hizo. Generalmente, los moralistas llaman a este acto *excusare*, excusar, denominación impropia e inexacta, y aplicable sólo al acto cuando se refiere a acciones y omisiones pasadas, cuya malicia o responsabilidad moral es disminuida por alguna de sus circunstancias.

4º Remorder, o acusar por la acción mala ejecutada, o la buena omitida culpablemente. Estos dos últimos actos pueden considerarse como manifestaciones y modificaciones del primero. Así es que, en realidad, podemos decir

que las manifestaciones esenciales y fundamentales de la conciencia moral se hallan representadas por los dos primeros actos indicados.

Como la razón es el medio natural que Dios ha concedido al hombre para conocer y discernir el bien y el mal, de aquí es que su dictamen o juicio práctico que constituye la conciencia, constituye la regla homogénea, como dice santo Tomás, o sea el principio próximo de los actos de la voluntad, considerada ésta como energía y fuerza moral. De aquí la fuerza obligatoria de la conciencia, es decir, la obligación por parte del hombre de poner sus actos libres en relación y armonía con el dictamen de la razón; y de aquí también que todo acto libre, ejecutado contra el dictamen actual de la conciencia, es moralmente malo, al menos parcialmente o en el orden intencional; porque, aun en las hipótesis de que el acto sea bueno y conforme a la ley en sí mismo, al ejecutarlo contra el dictamen de la conciencia, se aparta de la norma y causa próxima de la moralidad del acto, y consiguientemente se pone en contradicción con el orden moral universal, que exige y prescribe en el hombre la conformidad del acto libre con la razón.

Por lo demás, si se quiere señalar la razón suficiente primitiva y el fundamento *a priori* de esta fuerza obligatoria de la conciencia, debe buscarse y colocarse en la naturaleza misma de la razón humana. Porque la razón humana, participación e impresión de la Razón divina, conoce y posee la ley natural, conoce y posee los primeros principios del orden moral, y los preceptos de la ley natural y los primeros principios del orden moral, son la impresión de la ley eterna en el hombre, y el hombre, al conocerlos, conoce la ley eterna, *secundum aliquam ejus irradiationem*, según la expresión profunda y gráfica de santo Tomás, en atención a que la ley natural y las verdades morales de evidencia inmediata son la expresión, la revelación, el reflejo, la irradiación de la ley eterna en el hombre.

No entra en el objeto y condiciones de este libro descender a la enumeración, examen y discusión de las diferentes especies y estados posibles de la conciencia, en sus relaciones con el acto moral. Únicamente queremos observar que no se debe confundir la conciencia mala -*conscientia prava*- con la conciencia errónea; porque ésta puede separase de la primera. El que por ignorancia vencible o voluntaria *in se* o *in causa*, juzga que le es lícito poner la acción A, siendo así que en realidad es ilícita, tiene conciencia errónea y mala: errónea, porque el juicio práctico del entendimiento no es conforme a la realidad; mala, porque este error le es voluntario, al menos *in causa* o indirectamente, por no haber puesto la diligencia conveniente a que estaba obligado. El que por ignorancia invencible, es decir, en virtud de un error o ignorancia moralmente inevitable para él, atendidas sus circunstancias, juzga que es buena en el orden moral la acción que pone, no siéndolo realmente, tendrá conciencia puramente errónea, pero no conciencia mala.

Sección segunda
Ética especial o Derecho natural

En un compendio elemental de filosofía como el presente, no es posible descender a formular teorías generales sobre el derecho y el deber, trabajo propio de una obra destinada a desenvolver la teoría general del Derecho en todas sus principales formas y derivaciones. Por otra parte, como el derecho es correlativo del deber u obligación, el conocimiento de los deberes lleva consigo el conocimiento de los derechos con aquellos enlazados.

En vista de esto, y en vista también de que hoy se habla mucho de los derechos del hombre y muy poco de sus deberes, se predican y ensalzan aquellos, y se hace caso omiso de éstos, nos concretaremos a exponer los principales deberes del hombre, como individuo, como miembro de la sociedad religiosa y de la civil.

Capítulo 21

Deberes del hombre para consigo mismo

No obstante lo dicho acerca de la imposibilidad de descender a las teorías del derecho y deber, creemos necesario presentar las nociones más generales y fundamentales sobre esta materia, como base y condición preliminar de lo que diremos sobre los principales deberes del hombre bajo el triple punto de vista indicado.

21.1. Nociones generales sobre el derecho y el deber.

1ª Derecho, como indica y expresa su mismo nombre, es aquello que es conforme a alguna regla; y ya hemos visto que la regla de los actos humanos en el orden moral es la ley. De aquí se infiere, que en todo derecho va envuelta la idea de conformidad y ecuación con la ley. Empero esta conformidad puede ser, o positiva o meramente negativa. La conformidad positiva con la ley produce la facultad, o de hacer alguna cosa, o de exigirla de otro. Porque la ley natural manda positivamente conservar la vida, tengo derecho a todo aquello que es necesario e indispensable para conseguir este fin. La conformidad negativa produce la facultad moral de poner u omitir el acto. Porque la ley natural ni manda, ni prohibe que yo posea la finca A, o que lleve esta o aquella forma de vestido, tengo derecho para continuar o interrumpir la posesión de la finca A, por medio de ventas, cesiones u otros contratos, así como también para usar la forma B en el vestido, u omitir este acto.

Estas dos clases de derecho corresponden al hombre, considerado como

sujeto posible de la acción. Pero el hombre puede considerarse además, como término de la acción u omisión de otro hombre, y bajo este punto de vista, puede resultar de la ley el derecho de exigir algo de otro. Así, por ejemplo, en fuerza de la ley natural que manda al hijo honrar y sustentar al padre, este, como objeto o término que es de este precepto, tiene derecho para exigir los actos A o B de su hijo.

2ª Los atributos, o mejor dicho, los caracteres que acompañan generalmente al derecho son:

a) La fuerza coactiva, en razón a que todo derecho exige y pide naturalmente una fuerza capaz de mantener y asegurar su ejercicio. Esta fuerza de coacción legítima reside en el individuo, o en la sociedad, según son los derechos a que se refiere. Y debe tenerse presente que la coacción, sólo alcanza por su naturaleza al ejercicio del derecho, pero no al ser mismo de éste, o sea a su esencia propia, la cual es inmutable, como lo es la ley natural; pues aquí no se trata de los derechos que deben su origen a la ley humana exclusivamente. Si la coacción impide al hijo tributar al padre el honor y auxilios a que éste tiene derecho, no por eso dejará de existir éste, como tampoco pierde el juez el derecho de castigar al homicida, siquiera la violencia le impida llevar a efecto el castigo y las diligencias para ello necesarias.

b) La colisión, que resulta en circunstancias dadas, entre dos derechos que se refieren a la misma materia. En realidad, esta colisión es aparente solamente; porque así como una verdad no se opone a otra, así tampoco un derecho se opone a otro derecho, sino en un sentido impropio, es decir, en cuanto que una misma cosa puede ser objeto o materia de leyes, cuya fuerza obligatoria es desigual, en razón a que la una se halla en relación más inmediata con el orden moral que la otra.

c) La limitación del derecho resulta de su relación con los derechos de otros y con los deberes del sujeto operante. El derecho general de poseer y de servirse de los bienes externos, se halla limitado por el derecho concreto de otros que adquirieron el dominio y propiedad de estos bienes por medio de algún hecho humano o social. El derecho de disponer de los bienes de fortuna, se halla limitado en el religioso por los deberes que resultan de las condiciones especiales de su estado. Estos dos ejemplos demuestran a la vez que la limitación o determinación del derecho, unas veces trae su origen de la voluntad libre del sujeto, al paso que otras depende de un hecho independiente de su voluntad libre.

3ª Así como al investigar y señalar el origen y principio de la moralidad del acto humano, hemos visto que si bien su origen próximo y su causa inmediata es la razón, su origen primitivo y su causa fundamental es la ley eterna, como manifestación de la razón y de la voluntad de Dios respecto del mundo, y principalmente según que envuelve y contiene esta ley eterna la

relación necesaria del hombre a Dios como último fin, así también podemos y debemos decir, que la razón suficiente *a priori* y el origen primitivo y absoluto del derecho, es esta misma relación necesaria del hombre a Dios como último fin de su naturaleza y de sus fuerzas. De aquí es que el derecho fundamental y más universal del hombre, el derecho que se puede considerar como la base y como una condición general de los diferentes derechos concretos y particulares, se halla representado y concentrado en la facultad de obrar, omitir y exigir todo aquello que es necesario para realizar la unión final del hombre con Dios, Bondad suma, Verdad infinita y Perfección suprema. Todo derecho humano, desde el más importante, hasta el más ínfimo, envuelve de una manera explícita o implícita, de un modo más o menos directo, alguna relación a la facultad expresada, la cual informa, por decirlo así, todo derecho verdadero. Así como la idea de ser va envuelta necesariamente en toda percepción, y como el principio de contradicción va embebido en todo juicio universal y científico, así se puede decir que el orden entre el hombre y Dios como su último fin, y el primitivo derecho de realizar este orden, va envuelto y como embebido en todo derecho humano, cualquiera que sea su forma concreta.

4ª Toda vez que, tanto el orden moral universal, como la relación o subordinación del hombre a Dios su último fin, son cosas inmutables, necesarias e inviolables, es preciso que lo sea también el derecho, en cuanto tal, es decir, en cuanto incluye dicho orden moral y dicha relación con Dios. Empero esta inviolabilidad, que corresponde a todo derecho en general, bajo este punto de vista, se modifica y es diferente, según que su relación con el derecho fundamental es más o menos remota, indirecta e incompleta; de manera que la inviolabilidad del derecho envuelve mayor o menor fuerza, según que se halla en relación más o menos necesaria e inmediata con el doble fundamento del derecho arriba consignado. En este sentido y bajo este punto de vista, podemos decir que los derechos puramente humanos, cuyo único fundamento y origen directo es la ley humana, son menos inviolables que los derechos naturales que radican en la misma ley natural.

5ª Luego el derecho, considerado en su universalidad lógica, como concepción genérica aplicable a todos los derechos particulares, puede definirse: La facultad moral e inviolable de hacer, omitir o exigir alguna cosa. Se dice facultad moral, porque la facultad o libertad meramente física no basta para el derecho. Yo tengo facultad y libertad física para matar a Pedro, pero no tengo facultad moral; porque este acto se halla en contradicción con el orden moral establecido por la ley eterna, y conocido por mi razón. En otros términos: se dice facultad moral, para indicar que todo lo que sale fuera del orden moral, no puede ser objeto del derecho, ni puede constituir derecho. Las demás palabras de la definición no necesitan aclaración, después de las

reflexiones hasta aquí expuestas. Sólo añadiremos, que esta facultad se dice y es inviolable, no solo en el sentido arriba explicado, sino también porque todo derecho lleva consigo cierta fuerza moral para inducir y obligar a los demás hombres a respetarlo, o si se quiere, a cooperar para su conservación y uso, activa o pasivamente, afirmativa o negativamente.

6ª Siendo incontestable que los deberes son correlativos de los derechos, es innecesario exponer su naturaleza general, después de lo que se acaba de consignar acerca del origen, naturaleza y atributos del derecho. Bueno será, sin embargo, observar que si se comparan el derecho y el deber con relación al hombre, el primero es posterior respecto del segundo; porque en tanto el hombre tiene el derecho fundamental y primitivo que dejamos indicado, sobre las cosas necesarias para la realización de su unión con Dios, porque y en cuanto tiene el deber de encaminarse hacia Dios y poner los medios de llegar hasta él. Luego en el orden humano, el deber es primero que el derecho con prioridad de naturaleza; por más que sean simultáneos en orden de duración o de tiempo.

Si la comparación entre el derecho y el deber se coloca en el terreno ontológico y absoluto, el derecho es primero que el deber; porque los deberes todos del hombre presupone el derecho de Dios a exigir de éste el cumplimiento de la ley eterna y la realización del plan divino en el mundo, como manifestación parcial y derivación del orden moral universal preexistente en la mente divina. Luego en el orden ontológico y absoluto, el derecho es anterior al deber, como lo es Dios respecto del hombre; porque en Dios existen derechos y no deberes respecto del hombre. En el orden relativo y puramente humano, el deber es anterior al derecho; porque todo derecho en el hombre, supone el deber de su tendencia hacia Dios como su último fin.

21.2. El deber según la teoría racionalista y según la teoría cristiana.

Nada más frecuente en nuestros días que oír a los filósofos que hacen alarde de racionalismo, afirmar *ex tripode* la superioridad de la teoría acerca del deber adoptada por la escuela racionalista, sobre la teoría enseñada por la filosofía cristiana. Veamos, pues, siquiera sea ligeramente, lo que hay de verdad en semejante afirmación, y al efecto, veamos en qué consiste esa decantada teoría, que puede reducirse a lo siguiente:

a) En la acción del hombre cuando cumple un deber, hay dos cosas, que son: 1º su legalidad, o sea su conformidad con la ley; 2º su moralidad, la cual

resulta, o mejor dicho, se identifica con la pureza del motivo que induce a la voluntad a obrar.

b) De aquí se infiere, que si bien la acción humana se podrá llamar legal, siempre que se conforme con la prescripción de la ley, no deberá denominarse moral si no se conforma con el motivo fundamental del deber.

c) Este motivo, que contiene la razón suficiente de la moralidad de la acción humana, es el mismo deber, considerado como simple realización de la ley. En otros términos; la moralidad del acto humano consiste en hacer el bien por el bien, en cumplir con el deber porque la razón lo presenta a la voluntad como deber, en observar la ley por la ley misma, con precisión y exclusión de cualquiera otro fin fuera de la ley misma, y esto hasta tal grado, que la acción ejecutada por la esperanza del premio o por temor de la pena, carece de bondad moral.

Tal es, en resumen, la teoría del racionalismo contemporáneo, reproducción plagiaria de la teoría de Kant, a quien pertenece en realidad. Sin detenernos a examinar si la conducta práctica de estos nuevos estoicos, se halla en armonía con las pretensiones de severidad y desinterés que se revelan en su teoría, observaremos por de pronto que la distinción o separación que entre la legalidad y la moralidad de la acción humana se establece aquí, es inexacta con respecto a la ley natural, que es precisamente la que desempeña papel más importante en el orden moral. Porque si bien es cierto que el legislador humano prescinde, generalmente hablando, de la intención del operante, atendiendo sólo a la conformidad del acto externo con las prescripciones de la ley, no es menos cierto que la ley natural, como derivación que es de la ley eterna, y como manifestación de la razón y voluntad de Dios, no prescribe sólo la bondad material y externa, sino también la formal e interna que corresponde a la intención. El precepto relativo al culto de Dios, no se cumple con el culto puramente externo, sino que incluye la intención interna de honrar a Dios, como primer principio de todos los seres y origen de todos los bienes; y en general, la ley natural exige que la intención del hombre sea conforme al orden moral.

No es menos inexacta e irracional esta teoría, al pretender y afirmar que el cumplimiento de la ley debe ser el motivo único y exclusivo que impulsa a la voluntad a obrar, y que la esperanza de recompensa y el temor del castigo excluyen la moralidad de la acción. Esto vale tanto como decir que el destino final del hombre no significa nada, o mejor dicho, que no existe en realidad para el hombre más destino que el de vegetar y vivir algunos momentos para entrar de nuevo en la nada. Porque si el hombre tiene un destino final ulterior y superior al que en la tierra alcanza; si el hombre está destinado por Dios a esa felicidad perfecta o bien universal, a cuya posesión aspira sin cesar y de una manera irresistible en todos los actos y movimientos de la vida,

es completamente absurdo el afirmar que la aspiración del hombre a este objeto, que la operación realizada como medio para llegar a esta felicidad que constituye su destino final, envuelve un principio y es un elemento de inmoralidad. Tanto valdría decir que los medios naturales y ordinarios para realizar el destino final, no tienen relación ni proporción moral con éste, o que la influencia que Dios, como fin último y perfección suprema del hombre, ejerce sobre las acciones humanas como medios para su consecución, es una influencia que excluye la moralidad. He aquí la consecución lógica de esa teoría racionalista, con sus pretensiones de pureza y de elevación.

Además: si la recompensa y la pena son motivos que excluyen la moralidad de la acción, será preciso decir que obra mal el legislador, al proponerlas y consignarlas como sanción de la ley y como motivo de su cumplimiento. Y si esto es inaceptable con respecto al legislador humano, bien puede apellidarse soberanamente absurdo cuando se trata de Dios, sancionando la ley natural y divina con la consignación de penas y recompensas determinadas, y lo que es más, presentando la posesión y pérdida del mismo Dios, como uno de los motivos más poderosos y eficaces en orden al cumplimiento del deber por parte de la voluntad.

Demostrado ya que la teoría racionalista es errónea en lo que tiene de exclusiva por parte de los motivos compatibles con la moralidad de la acción, debemos añadir que es también inferior a la teoría cristiana, aun bajo el punto de vista del desinterés y dignidad de los motivos que impulsar pueden a la voluntad a obrar. Noble, como es, y elevado el cumplimiento del deber como motivo de la voluntad, es mucho más noble y elevado el motivo que presenta la filosofía cristiana, cuando nos habla de obrar el bien para la gloria de Dios. La manifestación de esta gloria, y principalmente de la santidad divina es, a no dudarlo, un motivo de acción desinteresado, como ser puede el motivo racionalista, y sobre todo más elevado, más noble, más verdadero, más en armonía con la naturaleza de las cosas en general, y con la del hombre en particular, las cuales, como efectos libres de Dios, y participaciones de su esencia, tienden a él naturalmente, y como manifestaciones de la bondad divina, revelan necesariamente su gloria, último fin de la creación. El procurar, pues, e intentar la gloria de Dios y la manifestación de su santidad por medio de nuestros actos libres, es el motivo más noble, desinteresado y digno que proponerse puede la voluntad humana, y al propio tiempo, el más conforme con el orden moral universal, y con la naturaleza finita, contingente y creada del hombre.

¿Y que será si a esto se añade, que la elevación y desinterés del motivo racionalista son más aparentes que reales, bajo el punto de vista de las doctrinas de sus partidarios? Porque la verdad es que si estos señalan como motivo único de la acción moral el cumplimiento del deber o del bien,

propuesto como tal por la razón, es porque suponen y afirman que a la razón sola pertenece, no solo conocer, sino constituir el orden moral y la ley moral, con independencia de Dios y de la ley; lo cual, en último resultado, vale tanto como decir que el hombre, al realizar el cumplimiento del deber y la observancia de la ley, lo hace en obsequio de su propia razón. Luego la teoría racionalista, en medio y a pesar de su aparente desinterés y elevación de sus motivos, viene a convertirse en un verdadero egoísmo, viene a parar en el culto del yo, y sustituye la adoración del hombre a la adoración de Dios. En suma: el desinterés y dignidad aparentes de la teoría racionalista, vienen a convertirse, por una consecuencia inevitable y lógica, en el amor de sí mismo y en una verdadera antropolatría.

21.3. Deberes principales del hombre para consigo mismo.

[1]

Cuando se habla de obligaciones y deberes del hombre para consigo mismo, el sentido racional de semejante expresión es que la personalidad propia puede ser objeto o término de ciertos deberes que radican en la ley natural, y que reciben su fuerza de Dios, autor de la misma.

Estos deberes y obligaciones del hombre para consigo mismo, se hallan reunidos y concentrados en éste: Conservar y perfeccionar la especie humana juntamente con las fuerzas recibidas de Dios. De este deber fundamental resultan, como corolarios legítimos:

1º El deber de amarse a sí mismo según el orden de la recta razón, y consiguientemente, el de buscar y trabajar para poseer las cosas necesarias, ya para la conservación de la vida propia y de sus allegados, ya para el bienestar correspondiente a su posición y condiciones sociales; pero siempre con subordinación y relación al destino final del hombre, que constituye su perfección suprema y su bien racional y absoluto.

2º El deber de tomar el alimento necesario para la conservación de la vida, de conservar el cuerpo y sus miembros, y de repeler lo que puede causar la muerte.

3º El deber de elegir aquel estado que se halle en relación con las circunstancias peculiares del individuo, o al menos, aquel estado y tenor de vida que no ceda en perjuicio de otros, ni sea contrario al orden moral.

[1] El título completo de esta sección es: «Deberes principales del hombre para consigo mismo. El suicidio y el duelo»; abreviado por motivos tipográficos. N.E.

4º El deber de perfeccionarse como ser racional, o sea cultivando y desarrollando las facultades de conocimiento, y especialmente la razón, que ha sido dada al hombre como una luz y guía de su vida intelectual y moral. De aquí resulta, por una parte, el deber de adquirir aquellos conocimientos, tanto especulativos como prácticos, que sean necesarios para desempeñar convenientemente los oficios y cargos que posea el individuo: y por otra parte, el derecho de cultivar las ciencias y artes, sin más limitación que la que resulta de la existencia de los deberes y obligaciones que por otros títulos corresponden al individuo.

5º El deber de perfeccionarse en el orden moral por medio de la práctica y ejercicio de las virtudes correspondientes a su estado y condición, puesto que la virtud es la que constituye la perfección moral del hombre, a la cual deben subordinarse los demás deberes, ya porque ésta es la perfección principal del hombre, ya porque es una condición necesaria y como el medio natural y propio para llegar a la perfección suprema en la posesión de Dios.

A este deber se reduce, como condición y corolario, la obligación de moderar las pasiones de la parte sensitiva, regulando y dirigiendo sus movimientos por medio de la razón y de la voluntad, a fin de que sus manifestaciones no se hallen en contradicción con el bien y con las virtudes morales.

El suicidio.

Al deber de la conservación de la vida se opone el suicidio, pecado gravísimo, pero demasiado frecuente en nuestros días, por lo cual no estará por demás decir algunas palabras sobre él.

Tesis: El suicidio se opone a la recta razón y a la ley natural.

La razón de esto es que el que se mata a sí mismo viola los derechos de Dios, obra contra la inclinación natural y su bien propio, y falta o peca contra la sociedad. Luego el suicidio se opone a la recta razón y a la ley natural.

El suicida viola los derechos de Dios. Es una verdad innegable que el hombre recibe la vida de Dios, su autor y conservador, como lo es de todas las cosas finitas, a las cuales sacó de la nada por su libre y sola voluntad. Es igualmente cierto que el objeto e intención de Dios al comunicar la vida al hombre, no fue el que dispusiera de ella a su antojo, sino el que se sirviera de la misma como de medio, camino y preparación moral para llegar a su destino final, o sea a glorificar a Dios por medio de la unión inefable con el bien infinito, principio y fin último de la creación, y de una manera esencial, de los seres inteligentes. Luego el privarse voluntariamente de la vida por medio del suicidio, es usurpar el dominio y derechos de Dios sobre la misma.

«*La vida*», escribe santo Tomás, «*es un don concedido por Dios al hombre y sujeto a la potestad del que mata y da la vida. De aquí es que el que se priva de la vida, peca contra Dios, así como el que mata al esclavo peca contra el dueño de éste*».

Obra contra la naturaleza y contra su bien propio. Contra la naturaleza; porque la inclinación y propensión más enérgica y espontánea de la naturaleza, es la de conservar el ser y la vida, como lo demuestra la misma experiencia, no sólo en el hombre, sino en todos los seres. Contra su bien propio; porque para evitar un mal menor elige otro mayor, cual es la muerte respecto de los males de la vida, y sobre todo, porque para evitar un mal temporal se precipita en uno eterno infinitamente superior a los males todos de la vida presente.

Peca contra la sociedad. El hombre, como parte o miembro de la sociedad, de la cual recibe beneficios, se debe a ésta, y al disponer de su vida sin motivo racional, perjudica los derechos de ésta, y entre ellos el que tiene toda sociedad a que los particulares contribuyan a su conservación por medio de la fortaleza y sufrimiento en las adversidades. Añádase a esto, por un lado, el mal ejemplo, perjudicial a la sociedad, y por otro lado, el peligro de homicidio, inherente a la práctica del suicidio; porque el que llevado de la desesperación y por no tolerar los males se determina al suicidio, bien puede decirse que está en disposición y preparación habitual de ánimo para cometer homicidio, si considera esto como medio para librarse del mal que le induce al suicidio. Con razón, pues, dice santo Tomás, que el que se mata a sí mismo *injuriam communitati facit*.

Como corolario general de las precedentes reflexiones puede decirse que, salvo el caso de perturbación completa de la razón, el suicidio apenas puede concebirse en un verdadero católico; porque no se concibe que el hombre de verdadera fe cristiana, especialmente si la conducta moral está en armonía con la creencia religiosa, elija un camino que sabe le conduce a los males y privaciones eternas, para librarse de males temporales y relativamente insignificantes. Este corolario se halla en armonía con la experiencia, la cual nos enseña que los casos de suicidio son rarísimos en los hombres de conducta verdaderamente cristiana.

Esto nos lleva también a suponer que una de las causas principales del suicidio, debe ser la carencia de ideas y creencias religiosas, hipótesis que se halla comprobada hasta cierto punto por la experiencia y la estadística criminal de los pueblos [2].

[2] He aquí en confirmación de esto lo que escribe Debreyne sobre el suicidio: «*Reina esta enfermedad particularmente en los pueblos donde la fe y las convicciones religiosas son casi nulas, y no ejercen por consiguiente en la población sino poquísima influencia. La experiencia tiene probado que en todas las naciones el suicidio es más frecuente, a*

No creemos necesario detenernos en proponer las objeciones relativas a esta tesis; porque las consideraciones expuestas al demostrarla, contienen las ideas necesarias para la solución de los argumentos que en contra suelen proponerse. Únicamente añadiremos, como solución del argumento que presenta la muerte como mal menor que el cúmulo y persistencia de males que en circunstancias dadas rodean al hombre, que el mal físico, por grande que sea, siempre es de un orden inferior al mal moral, y el pecado lleva consigo, aparte del mal físico consistente en la privación de la vida, la malicia moral que envuelve por las razones arriba consignadas.

El duelo.

Enlazado con el deber de la propia conservación, y con el suicidio que a éste se opone, encuéntrase el duelo por el peligro injustificado en que se pone el duelista de perder la vida; bien que el duelo se opone además a los deberes del hombre para con el prójimo, a causa del peligro de inferirle daño grave.

Esto nos obliga a decir algunas palabras sobre esta materia, entendiendo aquí por duelo, el combate peligroso de muerte, mutilación o daño grave, realizado entre particulares por propia voluntad o autoridad.

No se habla aquí, ni de los torneos y justas de los siglos anteriores, ni de los combates de la edad media, apellidados juicios de Dios, ni menos de los desafíos o combates parciales que alguna vez se han verificado por convenio y asentimiento de la autoridad pública con un objeto de común utilidad, como el terminar una guerra entre dos naciones. Este último puede considerarse como lícito, y los dos primeros, aunque ilícitos por regla general, no envuelven tanta malicia moral y oposición con la recta razón, como los duelos hoy en uso [3].

---

proporción que disminuye el sentimiento religioso... La otra gran llaga de la sociedad, y acaso la más incurable, origen a la vez de un infinito número de males, es la ignorancia de la religión, y hasta de las primeras verdades religiosas y morales... En tal estado de degradación ignora su fin y su destino, ignora a Dios, se ignora a sí mismo, y en nada cree, porque todo lo ignora... Es muy singular que sea más frecuente en los pueblos el suicidio, a medida que se retira de ellos el catolicismo, y que se desconozca generalmente en los que la religión se observa y se practica exactamente. El suicidio era desconocido en España, mientras este pueblo ha sido observador sincero de la religión católica y la ha practicado exactamente. Observad lo sucedido en Inglaterra, tierra clásica del suicidio, desde que el catolicismo ha sido de ella desterrado». Pensam. de un crey. cat. pág. 189 y sig.

[3]Excusado es decir que la Iglesia se ha opuesto en todos tiempos a esta práctica tan criminal como estúpida de los duelos o desafíos particulares, fulminando severísimas penas contra sus autores y fautores. He aquí cómo se expresa sobre este punto Goschler: «*L'Eglise trouva cette institution parni ces peuples lorsque elle comeną á exercer son influence sur eux, sans être à la même tout d'abord de la abolir... en s'efforąnt de la rendre utile en*

Concretándonos, pues, a este último, he aquí algunas breves reflexiones que demuestran su ilicitud y oposición con el orden moral.

1ª El duelo repugna y se opone a la ley natural; primero, porque envuelve la malicia del suicidio, en atención a que el duelista se pone en peligro de perder la vida sin causa legítima que a ello le autorice; segundo, porque viola el dominio y el derecho de Dios sobre la vida y los miembros del hombre; tercero, porque el duelista se pone en peligro próximo de quitar la vida o inferir daño grave al prójimo sin causa legítima. Ni basta decir que este cede de su derecho al aceptar el duelo; porque ni él puede ceder un derecho que no tiene sobre su vida y miembros, ni su cesión evita los daños y perjuicios que a su familia u otras personas y a la misma sociedad se siguen del duelo.

2ª El duelo tiende por su naturaleza a la perturbación y destrucción del orden social, porque se halla en directa oposición con uno de los principios fundamentales en que descansa la sociedad. No es posible negar que uno de los principios fundamentales del orden social, es la necesidad de que los crímenes, delitos y agravios sean castigados y reprimidos por la autoridad pública y no por los particulares. ¿Qué sería de una sociedad en la que cada ciudadano tuviera el derecho de castigar o tomar venganza de los delitos, agravios o injurias personales? El imperio de la fuerza bruta, de las pasiones, de la violencia y la consiguiente disolución de la sociedad, sería el resultado necesario de semejante estado de cosas.

Bastan estas ligeras reflexiones para comprender todo lo que hay de absurdo y criminal en el duelo según hoy se practica, especialmente si se tiene en cuenta que por lo regular el duelo se provoca y acepta para conservar el honor, como si el honor consistiera en matar a otro o ser muerto por él, o como si el honor dependiera de la suerte de tirar antes o después, o de la mayor destreza en manejar una espada o una pistola. Esto sin contar que no es raro provocar estos duelos por injurias levísimas, lo cual vale tanto como pretender que la pena correspondiente a un agravio leve y tal vez imaginario, es la muerte, principio que destruye la noción de toda justicia.

---

introduisant une procedure régulier, à la place du duel judiciare. Son action législative atteignit son apogée à cet egard dans le Concile de Trente. D'après le décrét du Concile, les duellistes et ses seconds et quiconque a pris part à la conclusion ou à la execution d'un duel sont, ipso facto, frappés d'excomunication, et el Pape seul peut les en reveler; en outre, la sepulture ecclesiastique est refusée à celui qui a succombé. En même temps le Concile excommunie les souverains temporeles, qui accorderaient sur leurs terres un lieu pour le combat singulier. Il voulait évidemment ainsi proscrire les tournois et il y reussit». Diction. ency. de la Theol. cath., tom. 7º. Señalar las condiciones y circunstancias que deben concurrir en el duelo para incurrir en las penas eclesiásticas, pertenece a los tratadistas de teología moral.

21.4. Deberes principales del hombre para con el prójimo.

Los deberes del hombre para con el prójimo, estriban y reciben su fuerza de la ley natural. Pueden dividirse en negativos y positivos, en relación con los dos principios que les sirven de base, a la vez que de fórmula general. Los primeros son derivaciones y como conclusiones del siguiente precepto de la ley natural: «No hagas a otro lo que no quisieras que a ti te hiciera». «*Quod tibi non vis alteri ne feceris*». Los segundos son aplicaciones y conclusiones del precepto natural que nos manda amar al prójimo o a los demás hombres como a nosotros mismos: «*Dilige alios homines sicut teipsum*».

En virtud del primer precepto, el hombre tiene el deber general de respetar los derechos de otro hombre y de abstenerse de toda acción que pueda perjudicar o impedir el ejercicio de estos derechos, inherentes a la personalidad humana, como son, por ejemplo, el derecho a la verdad, a la virtud, a la consecución de su destino final, a la conservación de la vida, el derecho a la fama, a la integridad del cuerpo, a los bienes de fortuna, &c.

En correlación con estos derechos están los deberes

a) De no impedir a otro el conocimiento de la verdad, y el de no inducirle en error.

b) De no impedir que otro practique la virtud, que elija el estado de vida que crea conducente para su perfección moral, que use de su libertad sin perjuicio de los derechos de Dios y de los demás hombres.

c) De no inferir daño a otro en su vida, cuerpo, fama, hacienda, y consiguientemente el de reparar y restituir estos perjuicios en la forma posible, cuando tengan lugar por culpa propia.

Del segundo precepto se desprenden como principales deberes positivos

a) La benevolencia o amor general hacia todos los hombres sin distinción y por el solo hecho de ser nuestros hermanos de naturaleza y destino, creados por Dios a su imagen y semejanza. Esto aun en el orden puramente natural, y abstracción hecha del amor que a los hombres debemos en el orden de la gracia sobrenatural, como redimidos por la sangre de Jesucristo, sus hermanos según la carne, y destinados a heredar una felicidad sobrenatural: «*haeredes quidem Dei, coharedes autem Christi*».

b) El deber de auxiliar al prójimo en sus necesidades, tanto corporales como morales e intelectuales, por medio de la limosna y de las obras de misericordia, siendo tanto mayor el deber, cuanto la necesidad del prójimo es más grave. Este deber de la beneficencia está sujeto a cierto orden según la condición de las personas, naturaleza de la necesidad, tiempo, lugar y demás

circunstancias.

El deber referente a la veracidad es a la vez positivo y negativo: es positivo con respecto a ciertos casos en que hay obligación de manifestar o decir la verdad: es negativo, en cuanto que nunca es lícito decir mentira.

El objeto o fin interno, y por decirlo así, inmanente de la facultad de hablar que poseemos por naturaleza, es la manifestación de nuestros conceptos o pensamientos internos. Luego la mentira, cuya esencia consiste precisamente en la falta de conformidad entre la manifestación o palabra externa y el concepto interno, incluye la inversión del orden natural, y es por consiguiente esencialmente mala en el orden moral. Luego la mentira en ningún caso es lícita, puesto que pertenece a aquel género de acciones que se oponen directamente al objeto mismo y fin primario de las facultades de la humana naturaleza. Esto sin contar que se opone también al fin de la sociedad, y que ésta no podría subsistir si fuera permitida la mentira.

Extraño es por lo tanto que en una obra escrita bajo el criterio krausista, al enumerar las faltas graves contra la inteligencia, se diga: «*La mayor de todas es la mentira, la falta de veracidad, el engaño deliberado, salvo en aquellos casos en que puede ser necesaria y provechosa*» [4]. Semejante afirmación, tolerable apenas en un partidario del más crudo materialismo, no se concibe siquiera en los partidarios del krausismo, que tanto alardean de moral pura y desinteresada, y que tanto suelen hablar de obrar el bien por el bien. ¿Es moral pura y desinteresada la que admite que es lícito mentir en casos de necesidad o de provecho? Doctrina es esta que, cual otras muchas, demuestra la impotencia de la razón humana para resolver los problemas morales, cuando desoye la voz de la revelación divina. La historia y la experiencia demuestran de consuno que toda razón racionalista es arrastrada fatalmente al error bajo una forma u otra. ¡Justo y merecido castigo de toda razón humana que se revela contra la razón divina y menosprecia las enseñanzas de la filosofía cristiana!

Suponer que la mentira es necesaria, o que deja de ser falta cuando es provechosa, equivale a suponer que la mentira no es acción intrínsecamente mala en el orden moral y torpe de su naturaleza. Santo Tomás observa oportunamente, que la razón de pecado en la mentira no procede sólo del daño que causa al prójimo, sino que consiste principalmente en el desorden interno que envuelve. De aquí infiere que no es lícito mentir, siquiera sea para impedir algún daño del prójimo, así como no es lícito robar para dar limosna. «*Mendacium*», dice [5], «*non solum habet rationem peccati ex damno quod in-*

[4]Elementos de Ética o Filosofía Moral, por V. González Serrano y M. de la Revilla, pág. 176.

[5]Sum. Theol., 2, 2ª cuest. 110, art. 3º ad. 4º.

fertur proximo, sed ex sua inordinatione. Non licet autem aliqua illicita ordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat... Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc, quod aliquis alium a quocumque periculo liberet».

Conviene tener presente que los deberes y derechos que competen al hombre en virtud de su misma naturaleza, pueden y deben apellidarse absolutos, como los que se refieren a la conservación de la vida, al conocimiento de la verdad, &c.

Llámanse hipotéticos los que presuponen alguna acción libre del hombre, como acontece generalmente respecto de los derechos y deberes que dicen relación a los bienes de fortuna.

Capítulo 22

Deberes y derechos del hombre como miembro de la sociedad civil

Para reconocer y fijar los deberes y derechos del hombre como ser social, es preciso determinar primero la naturaleza, organismo y condiciones de la sociedad a que puede pertenecer. Dos son estas sociedades, la pública o civil, y la particular o doméstica, que viene a ser como el elemento de la civil. Por esta razón, expondremos primeramente la naturaleza de cada una de estas dos sociedades, y después los deberes y derechos que a ellas se refieren.

22.1. La sociedad doméstica. Naturaleza de la sociedad conyugal.

La sociedad doméstica incluye o abraza la unión y comunicación: a) entre el esposo y la esposa; sociedad conyugal o de matrimonio; b) entre el padre y los hijos, o sea sociedad paterna; c) entre el amo y el criado, o sea la sociedad heril o señorial.

Dejando a un lado esta última, como menos importante, los deberes y derechos que a las otras dos se refieren, presuponen el conocimiento de la sociedad conyugal, base natural de la paterna, y fundamento de los deberes y derechos peculiares a ésta.

Considerando la sociedad conyugal o de matrimonio en el orden puramente natural, puede definirse: la unión perpetua del varón y de la mujer para la procreación de hijos, que lleva consigo el amor mutuo y la comuni-

cación perfecta de vida. Si se considera esta sociedad con relación a los sujetos que son cristianos, incluye además la elevación del contrato matrimonial al ser y condiciones de sacramento, verificada por Jesucristo, significativa de la unión del mismo con su Iglesia, e inseparable, por consiguiente, del matrimonio entre cristianos.

He aquí ahora algunas reflexiones que contienen la teoría general del matrimonio, y que servirán para comprender la verdad y sentido de la definición consignada.

1ª La razón nos enseña que la sociedad conyugal entra en el plan general de la creación natural, como uno de los medios necesarios para realizar el plan y designio de Dios sobre el mundo en general, y sobre el hombre en especial. Dios, al conservar el ser del hombre con su omnipotencia, revela su voluntad positiva en orden a la propagación y conservación del individuo, de la especie y de la sociedad. Por otra parte, esta voluntad divina y la relación del matrimonio con el plan de Dios se comprueba y confirma por la distinción de los sexos, por la aptitud de los mismos para la generación, por sus inclinaciones y simpatías.

Luego de aquí se sigue que el matrimonio, considerado por parte de su fin propio, es y puede apellidarse natural y necesario, en el sentido que la sociedad doméstica es medio necesario y natural para conseguir la conservación y propagación de la especie humana.

2ª Sin embargo, esta necesidad final o por parte del fin que corresponde al matrimonio, no se refiere directamente a cada individuo, sino a la multitud colectiva; de manera que sólo tiene relación necesaria y fuerza obligatoria *per se* respecto a la sociedad, y consiguientemente de los encargados de su conservación y propagación. Con relación a los individuos, sólo tiene fuerza obligatoria *per accidens*, o sea en casos excepcionales, en que la conservación y propagación de la especie no pudiera realizarse sin el concurso de individuos determinados. De aquí se infiere, que la sociedad conyugal no es obligatoria para todos y cada uno de los individuos, por más que sea necesaria para la conservación de la sociedad; no de otra manera que es necesario para la conservación de ésta que haya magistrados, agricultores, comerciantes, sastres, &c., sin que por eso estas profesiones sean obligatorias para todos y cada uno de los individuos de la sociedad. Más todavía: el bien mismo de la sociedad, y lo que podemos llamar división del trabajo social, exigen hasta cierto punto que algunos individuos se abstengan del matrimonio, cuyos deberes y condiciones anejas son más o menos incompatibles con los deberes y condiciones de ciertos estados y profesiones. Y si esto es verdad con respecto a la milicia y al cultivo intenso, especial y perseverante de la ciencia, lo es más indudablemente, cuando se trata de estados y profesiones que exigen un gran desinterés, la entrega completa del individuo al bien moral de otros,

la abnegación y el sacrificio personal en aras de la perfección moral de la sociedad cristiana, que exige la subordinación de los bienes presentes y del destino temporal, a los bienes eternos y al destino final del hombre en la otra vida. De aquí se infiere con toda evidencia, que el celibato cristiano, adoptado con el noble fin de entregarse a la perfección moral y religiosa de la sociedad, y como medio de ejercer influencia tan poderosa como benéfica en esta vida, nada tiene de contrario a la ley natural, y que se halla en completa armonía con el plan divino y con el bienestar e interés de la misma especie humana, a cuyo desarrollo y perfección moral contribuye poderosamente.

Las sencillas reflexiones que anteceden bastan para echar por tierra todos los argumentos de la escuela racionalista contra el celibato eclesiástico, argumentos que no reconocen más origen que el odio a la Iglesia católica; y de aquí los diferentes sofismas con que suelen atacar a esta veneranda institución. Lo que constituye el fondo y como la esencia de estos sofismas, es la confusión e identificación de la facultad generadora que existe en el hombre, con la obligación de engendrar y propagar la especie. Una cosa es la facultad de engendrar, y otra muy diferente la obligación o deber de propagar, así como una cosa es la facultad de ser arquitecto y edificar una casa, y otra muy diferente la obligación de edificar o ser arquitecto. Si la facultad propagatriz conduce lógicamente al deber de propagar y engendrar, será necesario admitir que todos los hombres, o al menos la mayor parte, tienen obligación de ser carpinteros, sastres, arquitectos, &c. Resulta de todo lo dicho hasta aquí: 1º que la sociedad conyugal o el estado de matrimonio, es voluntario y libre por parte de su origen, que es el amor mutuo de los cónyuges, y con relación a los individuos; 2º que es necesario con relación a la sociedad humana en general, y también por parte del fin propio, que no es otro que la procreación de hijos. Esto quiere decir que aunque el individuo es libre en cuanto a abrazar y constituir la sociedad conyugal, en la hipótesis de que elija este estado, no es libre moralmente, ni está en su potestad el apartarse del fin predeterminado por la ley natural y por el Autor de la naturaleza.

3º Este fin señalado por la naturaleza misma a la sociedad conyugal, conduce a su indisolubilidad por una consecuencia lógica. A los ojos de la recta razón y de la ciencia, sería un absurdo decir que el contrato conyugal sólo obliga y se refiere a la propagación del hombre, considerado como un bípedo de una organización más o menos perfecta. El hombre es ante todo un ser moral, y en el concepto de tal, necesita y le es debida por sus padres la educación, la dirección y la instrucción conducentes a su perfección moral. Siendo, por su misma esencia, una imagen de Dios, y estando destinado por éste a un fin sobrenatural y divino, entra en las condiciones de la sociedad conyugal la obligación de comunicarle, además del ser físico, el ser intelectual, moral y religioso. Por otra parte, ni la donación recíproca de los contrayentes

sería sólida y verdadera, ni la comunicación de su vida sería perfecta, ni la reciprocidad que existe entre los padres y los hijos en orden a los deberes de sustento, educación, honor y auxilio, sería eficaz y natural, sin la permanencia y perpetuidad de la sociedad conyugal. Si a esto se añaden los gravísimos inconvenientes que resultarían a la familia y a la sociedad, en la hipótesis de la disolución posible y lícita de la sociedad conyugal, no podrá ponerse en duda que la indisolubilidad del matrimonio es una consecuencia natural y necesaria de esta sociedad, atendida su naturaleza propia, atendidas las prescripciones de la ley natural, y atendidas también sus relaciones con las exigencias y condiciones permanentes de la sociedad civil.

Puede decirse también que la historia y la experiencia demuestran a su vez esta verdad; porque si escuchamos las lecciones de la historia, veremos que existe un enlace estrecho e íntimo entre la moralidad privada y pública y la indisolubilidad del matrimonio [1] . Es uno de los hechos más constantes y universales de la historia, que la corrupción e inmoralidad de una nación se halla en razón directa con la facultad del divorcio absoluto. Este fenómeno o la frecuente disolución de los matrimonios, constituye uno de los síntomas más seguros de la corrupción de costumbres, lo mismo en las civilizaciones antiguas, que en las nuevas.

Pondremos término a este artículo con las siguientes observaciones, ya que la naturaleza de esta obra no nos permite desarrollarlas:

1º No obstante que la indisolubilidad del matrimonio es conforme en general y absolutamente, como acabamos de ver, con la ley natural y con la naturaleza propia de este contrato, hay casos excepcionales, con respecto a los cuales no aparece clara la indisolubilidad, si atendemos precisamente a la ley natural. Empero, sea de esto lo que fuere, es cierto que hoy el matrimonio es indisoluble, aun en esas circunstancias especiales y anormales, en virtud del precepto de Jesucristo que prescribe la indisolubilidad absoluta y universal del matrimonio.

2º La poligamia o pluralidad simultánea de mujeres, aunque no se opone absolutamente al fin primario del matrimonio, que es la procreación de hijos, se opone al mismo indirectamente por parte de su educación conveniente; y

[1] Santo Tomás ya había observado las relaciones que existen entre estas dos cosas, como se desprende del siguiente pasaje: «*Ad bonos mores pertinet individua conjuctio maris et faeminae, sic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum congnoscunt se indivisibiliter conjuctos: erit etiam utrisque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earundem rerum possesione aestimant; subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris; et fit firmior inter affines dilectio; tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur, si vir uxorem dimittere posset, aut e converso; per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena*». Cont. Gent., lib. III, cap. 123.

además, se opone a los fines secundarios del mismo, cuales son la comunicación recíproca en las obras de la vida, el amor mutuo, la paz doméstica y la tranquilidad, incompatibles con la pluralidad simultánea de mujeres. De aquí es que la poligamia, aunque contraria a la ley natural, considerada ésta en general y en circunstancias normales, puede dejar de serlo, si se hace necesaria para la propagación de la especie, o si interviene mutación de la materia por parte de Dios, en el sentido explicado al hablar de la inmutabilidad de la ley natural.

3º La poliandria o pluralidad simultánea de hombres, es absolutamente contraria a la ley natural, puesto que se opone a la generación de la prole, a su educación, con todos los demás inconvenientes que de aquí resultan necesariamente, como es el desconocer a su padre, no cuidar este de su educación y sustento, carecer de derecho a los bienes y herencias, &c.

22.2. Deberes resultantes de la sociedad conyugal.

[2]

1º Deberes entre los cónyuges.

La existencia y constitución de hecho de la sociedad conyugal, lleva naturalmente consigo, o mejor dicho, da origen a varios deberes entre los cónyuges, siendo los principales de ellos

a) La fidelidad mutua y permanente, en virtud de la cual están obligados a abstenerse de toda comunicación carnal con otras personas.

b) El amor recíproco que deben conservar y fomentar entre sí, sin compartirlo ni dividirlo de manera que ceda en perjuicio de las condiciones y conveniencias de su unión matrimonial.

c) El auxilio y cooperación que uno a otro deben prestarse en todas las cosas necesarias para sobrellevar las diferentes cargas del estado.

d) La obediencia y reverencia por parte de la mujer al marido, como cabeza y representante principal de la autoridad doméstica, especialmente en las cosas pertenecientes al gobierno de la familia y administración de los bienes. El marido, por su parte, tiene el deber de respetar, defender y cuidar de la mujer, tratándola y considerándola, no como esclava, sino como compañera.

[2]El título completo de esta sección es: «Deberes resultantes de la sociedad conyugal. Relaciones de ésta con los poderes civiles»; abreviado por motivos tipográficos. N.E.

2º Deberes entre los padres y los hijos.

De la sociedad conyugal, cuyo objeto propio es la procreación de hijos, resultan naturalmente y como en segundo término, deberes determinados y especiales entre los padres y los hijos, cuales son, entre otros:

a) Por parte de los padres, el deber que se puede llamar fundamental respecto de los demás, de velar sobre la educación, tanto física, como intelectual y moral de los hijos. De aquí el deber y el derecho de impedir y repeler lo que es perjudicial al cuerpo y vida física del hijo, lo mismo que lo que se opone a su conveniente educación moral, intelectual y religiosa. Este derecho, que radica inmediatamente en la misma naturaleza humana y en las prescripciones más inconcusas de la ley natural, es independiente de la autoridad civil, la cual carece de jurisdicción para privar al padre de este derecho, a no ser en el caso excepcional que este obrara manifiestamente contra la ley natural en la educación física, intelectual o moral de sus hijos.

De aquí se infiere claramente, que cuando los poderes públicos obligan directamente o indirectamente a los padres a dar a sus hijos una educación y enseñanza contraria a la que ellos desean darles, ejercen una verdadera tiranía, y destruyen la libertad, a favor de la cual tanto suelen predicar. No es raro encontrar esta opresión despótica y tiránica, en las leyes modernas sobre instrucción pública obligatoria.

b) Por parte de los hijos existe el deber fundamental de corresponder a los beneficios que de sus padres reciben. Porque recibieron la existencia y la vida, les deben reverencia, honor y obediencia. Porque recibieron el alimento y conservación de la vida durante los primeros años, tienen el deber de acudir a sus necesidades y de sustentarlos cuando lo necesitan por sus enfermedades y vejez. Porque recibieron la educación y la instrucción, tienen el deber de honrarlos y cumplir sus mandatos mientras permanezcan bajo la patria potestad, y aun cuando han salido de ésta, subsiste siempre el deber del agradecimiento, de la piedad y de la reverencia.

Sabido es que Puffendorf con algunos otros protestantes y racionalistas, llegan hasta conceder al padre el derecho de vida y muerte sobre los hijos. En cambio, las doctrinas y prácticas contemporáneas tienden a igualar y emancipar casi por completo al hijo de la potestad del padre. La filosofía cristiana, en posesión de la verdad aquí como siempre, rechaza por un lado la primera opinión, como contraria y repugnante a la dignidad del hombre, y al amor que la naturaleza misma pone en el corazón del padre; pero al propio tiempo, enseña que los padres tienen el derecho, y hasta el deber de imponer castigos corporales en relación con la culpabilidad, inclinaciones, edad y demás circunstancias que pueden hacer convenientes y necesarios estos castigos.

3º Relaciones del matrimonio con los poderes civiles.

La doctrina expuesta en este artículo y en el anterior, puede servir de criterio para reconocer las relaciones, o mejor dicho, la dependencia que corresponde a la sociedad conyugal respecto de la civil. Esta dependencia, lejos de ser absoluta, como pretenden generalmente los legisladores de nuestros días, es, por el contrario, muy limitada, pudiendo decirse en general, que la jurisdicción legítima del poder civil respecto del matrimonio, no abraza más que sus efectos meramente civiles.

La sociedad conyugal, anterior y hasta causa de la civil y política, es independiente de ésta por parte de sus condiciones fundamentales, las cuales dependen de la ley natural, y por otra parte, de la Iglesia, como órgano de la religión católica y de su fundador Jesucristo, que elevó este contrato a la dignidad de sacramento entre los fieles. En virtud del primer título, el poder civil y político no podrá hacer que la unión entre dos personas sea legítima y verdaderamente conyugal, si no ha intervenido el consentimiento de los contrayentes, si hay error substancial sobre la persona, si se realiza con condiciones contrarias al fin propio del matrimonio, si existe consanguineidad de primer grado, &c. En virtud del segundo título, los poderes civiles y políticos no pueden hacer que el matrimonio contraído entre fieles sea legítima sociedad conyugal, si no va acompañado de las formalidades esenciales al mismo como sacramento; y esto por la sencilla razón de que la potestad y jurisdicción humana, cualquiera que ella sea, y por grande que se la suponga, es siempre inferior a la de Dios, y por consiguiente, no puede separar en el matrimonio entre cristianos contraído, la razón de contrato, de la razón o esencia de sacramento. Luego el matrimonio puramente civil, entre católicos, es un verdadero concubinato a los ojos de Dios y de su Iglesia.

Y ¿qué diremos, en vista de esto, de la impía pretensión de considerar y apellidar hijos naturales, a los que nacen de matrimonio celebrado conforme a las prescripciones naturales, divinas y eclesiásticas, según hemos visto ordenado en nuestros días por un ministro y un Gobierno que se dicen católicos, con escándalo general de toda España? Ciertamente que es el colmo de la impiedad y argumento notable de extravío religioso, calificar en documentos y registros públicos de una nación católica, de hijos naturales, es decir, ilegítimos y concubinarios a los hijos nacidos de matrimonio celebrado según las leyes naturales, divinas y eclesiásticas, al mismo tiempo que se reconocen como hijos legítimos, los procedentes de un verdadero concubinato, en el cual se conculcan las leyes divinas y eclesiásticas, cual es lo que se llama matrimonio civil entre católicos.

Indicados arriba los deberes principales que resultan de la sociedad conyugal, es innecesario hablar de los derechos, puesto que estos son correlativos

de aquellos. Haremos, sin embargo, dos observaciones sobre este punto.

1ª El hijo tiene derecho para elegir el estado que más le convenga, en atención a que aquí se trata de una cosa que se refiere directamente a la persona misma del hijo en relación con toda su vida futura, y principalmente porque la elección de estado envuelve relaciones íntimas con la consecución del destino final del hombre.

2ª El padre tiene derecho para dar a su hijo la educación moral y religiosa, necesaria y conducente para su salvación eterna, sin que la sociedad civil puede impedírselo: el padre, además, pecará en conciencia, si voluntariamente o por ignorancia vencible, le enseña errores morales y religiosos. Empero el hijo tiene a su vez el derecho de examinar estas doctrinas cuando alcanza el desarrollo de la razón, y el deber de abandonarlas, si son falsas, sin que en esto tenga obligación de obedecer a sus padres, sino más bien a Dios, que le comunica la verdad por medio de la razón y de la gracia. Excusado es añadir, que la sociedad civil debe proteger este derecho del hijo, puesto que su misión propia es proteger todos los derechos de sus miembros.

22.3. La sociedad civil, su necesidad y origen del poder público.

De la sociedad conyugal y de familia, debía resultar natural y espontáneamente la sociedad civil y política, la cual, en último resultado, no es más que la colección de muchas familias, puestas en contacto y enlazadas por medio de ciertas relaciones. Así es que el hombre había sido considerado siempre como un ser social, y Platón, y Aristóteles, y Cicerón, y la razón, y la ciencia y la experiencia, enseñaron de consuno la sociabilidad natural del hombre, hasta que plujo a Hobbes y Rousseau enseñar al mundo que el estado social era contrario a la naturaleza humana, que la sociedad deprava y corrompe las facultades del hombre al desarrollarlas, que las instituciones sociales producen la degeneración del género humano; en suma, que el instinto fundamental y el estado natural del hombre es el aislamiento salvaje, y que la civilización social es una violencia contra la naturaleza.

Aunque semejante doctrina hállase refutada por la misma absurdidad de sus afirmaciones y consecuencias, no estará por demás consignar, siquiera sea con brevedad, algunas de las razones que demuestran que el estado social es natural al hombre, y consiguientemente que su origen está en la misma naturaleza humana.

1ª La constitución física del hombre es de tal naturaleza que perecería en

la niñez, sin el auxilio de los demás hombres. Cuando está enfermo no puede atender a su sustento, y sobre todo a su curación, sin la cooperación de los demás miembros de la sociedad, tanto de la doméstica como de la civil. En la vejez también, y cuando ya han desaparecido los miembros de su familia, necesita el auxilio de sus conciudadanos. La comparación del hombre con los animales, con relación a los medios de satisfacer sus necesidades físicas y naturales, es una confirmación evidente de esto mismo. Oigamos de qué manera expone y desenvuelve santo Tomás esta demostración: «*Con respecto a los demás animales, vemos que la naturaleza misma proveyó suficientemente a su nutrición y vestido, suministrándoles al propio tiempo los medios necesarios para defenderse de sus enemigos, concediéndoles al efecto, que pudieran servirse, ya de dientes, ya de garras, ya de astas, ya, cuando menos, de agilidad y astucia para huir. El hombre, por el contrario, nace sin ninguno de estos medios preparados por la naturaleza; pero en cambio recibió la razón, mediante la cual, y con el auxilio de las manos, puede proporcionarse toda clase de recursos. Empero esto, no por sí solo; pues es evidente que un hombre por sí solo no podría proveer convenientemente a todas las necesidades de su vida. Luego es natural y necesario que el hombre viva en sociedad*».

Por otra parte, el conocimiento natural para distinguir lo útil de lo nocivo, es más eficaz y seguro en los demás animales que en el hombre: así vemos que la oveja, por ejemplo, conoce naturalmente que el lobo es enemigo suyo, y vemos también que muchos animales conocen por instinto las plantas que les sirven de medicina, así como otras cosas necesarias para la vida. Pero el hombre, sólo posee un conocimiento general y como virtual de las cosas necesarias para la vida, en cuanto por medio de la razón y de los principios universales de la misma, puede llegar a conocer sucesivamente todas sus necesidades y los medios convenientes para satisfacerlas. Pero no es posible que un hombre solo consiga todo esto; y por lo mismo es necesario que viva en sociedad con otros, para que se auxilien recíprocamente, dedicándose cada cual a diferentes descubrimientos y artes, y aplicando sus esfuerzos, quien a la medicina, quien a esto, quien a aquello, para utilidad común de todos.

2ª Existe en el hombre un instinto o propensión natural de benevolencia, y lo que es más aún, una inclinación espontánea a comunicar a los demás hombres sus afecciones internas, sus sentimientos, sus pensamientos, así como también a saber las cosas pertenecientes a los demás, y hasta a tomar parte en ellas.

3ª ¿Qué sería del hombre en el estado de aislamiento perpetuo durante la vida? En el orden intelectual, se distinguiría poco de las bestias, siendo innegable que la educación y el roce con los demás son condiciones necesarias y auxiliares poderosos para el desarrollo de la razón individual, la cual por aquellos medios entra repentinamente y de un salto, por decirlo así, en

posesión de los conocimientos acumulados en transcurso de los siglos, como fruto de los esfuerzos parciales de cada individuo, de cada época histórica y de cada sociedad. En el orden físico y económico, el malestar, las privaciones y la miseria serían su patrimonio. Considérese si no lo que sería un hombre y hasta una familia, obligados a buscarse por sí mismos y sin cooperación alguna de otros, el alimento, el vestido, el calzado, la casa, las medicinas, los medios de transporte, con otros mil objetos necesarios e indispensables para la vida física y económica del hombre sobre la tierra.

4ª Finalmente, la necesidad y existencia del lenguaje articulado, junto con la aptitud y propensión natural a servirse de este medio para comunicar sus ideas y afecciones a otros y recibirlas de éstos, constituyen, a no dudarlo, una de las pruebas más poderosas y convincentes de que el estado social es natural al hombre, y que radica en su misma esencia. La facultad del lenguaje articulado es una facultad eminentemente social, y demuestra *a posteriori* la sociabilidad, como una propiedad necesaria de la naturaleza humana. «*También se revela esto evidentemente*», escribe santo Tomás, «*por lo mismo que es propio del hombre el uso de la palabra, por medio de la cual puede un hombre manifestar y expresar perfectamente a otros sus conceptos*».

Las razones que se acaban de exponer, manifiestan y evidencian la inexactitud de las teorías sociales de Hobbes y Rousseau. Es, en efecto, soberanamente absurdo buscar el origen de la sociedad en el egoísmo brutal y en la violencia del primero, o en el contrato social del segundo, cuando vemos a la razón, a la experiencia y hasta a la naturaleza misma, proclamar de consuno el carácter social del hombre en el orden físico, lo mismo que en el orden intelectual y moral.

Téngase presente, sin embargo, que este carácter social del hombre, principio general y razón suficiente *a priori* de las sociedades humanas, no excluye la necesidad relativa de algún hecho por medio del cual el principio general se hace concreto en esta o aquella sociedad, pasando la sociabilidad del acto primero al acto segundo. La causa primera y principal de las sociedades civiles es la misma naturaleza humana, o sea el carácter social del hombre: la causa inmediata, concreta y como complementaria y determinante de las diferentes sociedades civiles y políticas, es algún hecho humano o de circunstancias, como veremos al hablar del origen del poder público.

Por lo que hace a los argumentos en que Rousseau pretende apoyar su teoría, he aquí los dos principales:

1º La sociedad corrompe las buenas costumbres, dando origen a la inmoralidad de los asociados.

2º La sociedad exige y determina desigualdades entre los hombres, lo cual es contrario a la naturaleza, según la cual los hombres son iguales.

Es falso e inexacto, que la sociedad sea causa *per se* de corrupción o de

inmoralidad. Lejos de eso, la sociedad bien organizada y dirigida por leyes y potestades justas y rectas, impide la corrupción de costumbres e influye eficazmente en la perfección moral de los asociados, según demuestra la historia y la experiencia, en los pueblos cuyas instituciones, leyes y poderes se hallan informadas por el espíritu cristiano. Cierto es que en las sociedades se revelan y manifiestan en períodos dados, la corrupción de costumbres y ciertos vicios que no se revelan, por lo general, entre las tribus salvajes; pero esto sólo prueba que el hombre en sociedad cuenta con más elementos y recursos para dar rienda y satisfacer a sus pasiones y malas inclinaciones: lo cual vale tanto como decir, que la sociedad puede ocasionar indirecta y accidentalmente la depravación moral, pero no por eso es causa de ésta, especialmente cuando se halla bien organizada y dirigida. La causa directa de la inmoralidad de los individuos civilmente asociados, no es la sociedad, sino el abuso que de los recursos por ella suministrados hacen los particulares, obrando contra la intención y el objeto de la misma sociedad. Esto sin contar que estos defectos accidentales y parciales, se hallan ventajosamente compensados, ya por la mayor perfección moral de otros miembros de la sociedad, ya por las inmensas ventajas físicas e intelectuales que el hombre reporta de la sociedad.

No es mayor ciertamente el valor real del segundo argumento. La desigualdad de condiciones sociales, lejos de repugnar a la naturaleza, se halla en relación y armonía con ella. Una cosa es la naturaleza humana en abstracto y en general, y otra la misma naturaleza según existe singularizada en los individuos. Bajo el primer punto de vista, es exacto el decir que todos los hombres son iguales según la naturaleza; porque esto equivale a decir que todos los hombres son igualmente hombres, sin que el uno sea más o menos hombre que otro. Mas si se trata de la naturaleza humana en el estado de individuación, es falso que todos sean iguales según la naturaleza; puesto que la misma experiencia nos manifiesta que existe, no una, sino varias diferencias entre los individuos, hasta el punto que apenas es posible encontrar dos que se asemejen en todo. En virtud de estas diferencias y propiedades individuales que radican en la misma naturaleza, vemos que uno es activo y trabajador, y otro indolente y holgazán; uno está dotado de talento natural, y otro revela estupidez; uno posee inclinaciones buenas, y otro propensiones al mal; uno es enérgico de carácter, y otro débil; uno sano y robusto, otro enfermizo y sin fuerzas físicas. Entre el padre y el hijo existe también una desigualdad natural, según que el primero es causa del segundo y no éste de aquél, por más que, tanto estos, como los anteriores, puedan decirse iguales con respecto a la posesión de la naturaleza humana y de sus propiedades esenciales y específicas. ¿Qué debemos inferir de todo esto? En primer lugar, que la afirmación de la igualdad natural entre los hombres, envuelve un sofisma que trae su origen de la confusión e inexactitud de ideas y palabras.

En segundo lugar, que la desigualdad de las condiciones sociales trae su origen primitivo, aunque parcial, de la desigualdad que produce y determina la misma naturaleza en los individuos.

22.4. Necesidad y origen del poder público social.

Observaciones previas.

1ª La sociedad civil completa, lo que llamamos un Estado, una Nación, consta de dos elementos esenciales, a saber: superior, que dirige la sociedad a su fin, y los súbditos, que son dirigidos y gobernados por el superior, siendo indiferente para el caso que esta superioridad pertenezca a una o muchas personas.

2ª Esta sociedad puede considerarse *in fieri*, o sea en vía de formación y mientras se organiza, y también *in facto esse*, es decir, después de constituida y organizada. Considerada bajo el primer punto de vista, la sociedad representa una especie de movimiento armónico de muchos hombres hacia un fin común. Considerada *in facto esse*, la sociedad es una colección de hombres que obran con relación y subordinación a un bien común a todos. La armonía del movimiento en el primer caso, y la subordinación en el segundo, con respecto a un fin común a los individuos o elementos parciales de la sociedad, exigen y suponen necesariamente la existencia, o mejor dicho, la coexistencia de un poder público concreto; porque ni aquel movimiento armónico, ni esta subordinación y uniformidad de fin pueden existir, ni concebirse siquiera, sin una fuerza superior, representada por una o muchas personas, que haga converger a un fin determinado las fuerzas individuales, y que sea capaz de imprimir unidad de dirección hacia el fin común de la sociedad.

Dadas estas nociones fundamentales y esenciales de la sociedad, la consecuencia inmediata de las mismas es la necesidad y existencia del poder público, o sea de una autoridad suprema, como derivación necesaria y directa del carácter social del hombre. No es posible, en efecto, según hemos notado en otra obra [3], concebir siquiera la existencia de una colección de hombres unidos en sociedad permanente, sin concebir al propio tiempo una fuerza, un poder, una autoridad, o como quiera llamarse, capaz de dar dirección fija y conveniente a las diferentes manifestaciones de la actividad individual; un poder que envuelva la sanción penal inmediata de las leyes que deben regular

[3]Estudios sobre la Filosofía de santo Tomás, t. III, pág. 445.

las mutuas relaciones de los miembros de esta sociedad; un poder, en fin, que sobreponiéndose y levantándose por encima de las individualidades, pueda acarrear a éstas la mayor suma de bien posible, sin permitir el engrandecimiento excesivo de los unos a expensas y en perjuicio de los derechos de los otros, hacer imposible la violencia del poderoso o más afortunado sobre el débil y menesteroso, establecer y garantizar las relaciones armónicas que deben existir entre los diferentes miembros y clases de la sociedad, impedir, por último, que la fuerza y el elemento individual pongan obstáculos a la vida social del hombre. Quitad ese poder público, y la sociedad se hace imposible; porque el hombre, atendiendo en este caso exclusivamente a su conveniencia propia, no tendrá más regla ni más objeto que el interés particular: y de aquí la pugna y oposición entre las individualidades, el derecho de la fuerza, y finalmente la disolución de la sociedad humana.

Y es que, como nota muy oportunamente el mismo santo Doctor, una multitud de hombres reunidos, en que cada cual atendiese a lo que le conviene, sin ningún poder que hiciera converger estas acciones hacia el bien común de la sociedad, daría necesariamente por resultado la disolución de ésta; porque la divergencia absoluta en las acciones individuales, llevaría consigo finalmente, la dispersión completa de los individuos, a la manera que el cuerpo humano se disuelve y se separan sus elementos, desde el momento en que, faltando el principio vital, falta la fuerza que establecía y conservaba la conveniente subordinación entre los miembros y daba convergencia y unidad a sus acciones.

Importantes son las consecuencias y reflexiones a que se presta la doctrina hasta aquí expuesta. He aquí algunas de ellas:

1ª La autoridad suprema, no sólo considerada en abstracto, sino también en concreto y como representada y ejercida por personas determinadas, es anterior en orden de naturaleza a la sociedad en cuanto organizada y constituida (*in facto esse*), y es, por lo menos simultánea y coexistente con la sociedad, considerada en vía de formación. La razón es clara, pues esta formación supone y exige una fuerza moral y superior que coordine, dirija y establezca la subordinación conveniente en los esfuerzos individuales y de las familias o sociedades domésticas, para constituir una sociedad civil y perfecta.

2ª Luego la constitución y existencia de la sociedad civil supone necesariamente la constitución y existencia previa de un poder público real, físico y concreto.

3ª Luego es inexacta y errónea en el terreno de la ciencia, a la vez que contraria a la naturaleza de las cosas, la teoría de la soberanía nacional. Afirmar, en efecto, esta soberanía nacional, equivale a afirmar que la autoridad suprema, a la cual pertenece dirigir, aunar y enlazar entre sí las voluntades

individuales, existe repartida y fraccionada entre todas y cada una de estas voluntades, concepción que hace imposible naturalmente y hasta inconcebible la sociedad, considerada en su periodo de formación, constitución y organización, efectos positivos que no se conciben sin la existencia de una autoridad suprema o soberana, concreta y personificada. Luego, la existencia de la soberanía es anterior en orden de naturaleza y de causalidad, a la existencia de la sociedad, considerada como cuerpo constituido ya y gobernable. Luego, según el curso ordinario y la natural exigencia de las cosas, la autoridad suprema de la sociedad no procede directa ni exclusivamente de la misma sociedad, como colección de personas que constituyen un cuerpo ordenado y organizado con organización civil y política; porque esto sería lo mismo que decir que la causa procede del efecto, y que el principio formal y activo, depende y procede de la materia en la cual se recibe la acción y la forma.

Además: la autoridad suprema, o no significa nada, o significa la facultad y el derecho de dirigir y gobernar la sociedad a ella sometida; es así que el pueblo colectivo, en el cual reside esta autoridad suprema, según la teoría de la soberanía nacional, no puede ejercer por sí mismo este derecho, según confiesan los partidarios de esta teoría: luego no existe en realidad esta soberanía en la forma que se pretende. Y en verdad que es soberanamente ridículo conceder al pueblo un derecho que nunca puede ejercer: decirle que es soberano, que en él reside la autoridad suprema de gobierno, que es dueño de sí mismo, y al propio tiempo despojarle de este derecho y de esta pretendida soberanía, obligándole a trasladarlos a otro.

4ª ¿Qué debemos inferir de todo esto? Helo aquí. Si consideramos la autoridad suprema social en abstracto, es decir, prescindiendo de la persona que la ejerce, y como elemento esencial y principal de la sociedad, sin el cual ésta, ni puede formarse, ni subsistir y desarrollarse después de formada, su origen y razón suficiente es la naturaleza del hombre, o mejor dicho, Dios como Criador de la misma; porque así como el carácter social del hombre no depende, ni trae su origen de la voluntad de éste, sino del Criador, que hizo sociable la naturaleza humana, así también depende y trae su origen del criador, o si se quiere, de la misma naturaleza humana, la autoridad suprema, elemento esencial y condición necesaria de la sociedad humana.

Si se considera, empero, la autoridad suprema en concreto, es decir, como determinada, representada y existente en una persona o corporación, su origen y razón suficiente, hablando en general, es algún hecho humano. Este hecho humano que concreta y determina la soberanía nacional, puede ser jurídico, por decirlo así, o relacionado y enlazado con algún derecho anterior, o simplemente humano voluntario. La razón, de acuerdo con la historia, revelan que la formación y constitución de las sociedades en razón de cuerpos civiles y políticos completos, no se realiza repentinamente por un orden regu-

lar. El modo más natural, y por lo mismo el más general de formarse estas sociedades, es procediendo paulatinamente y por grados desde una familia más o menos numerosa, a un pueblo, del pueblo a la tribu y a la ciudad, de la ciudad a la provincia y desde ésta al Estado o sociedad civil completa. El origen, pues, natural, ordinario y como espontáneo de la soberanía, es la autoridad paterna representada por aquella familia, que, o por razón de generación, o por razón de alguna superioridad física, intelectual o moral, se constituye centro de otras familias, autoridad que crece, se consolida y extiende naturalmente, a medida que crece la sociedad por ella regida, y se multiplican, aumentan y complican las relaciones entre sus miembros.

Del hecho voluntario y humano, puede resultar la autoridad suprema social en casos excepcionales, o cuando se verifican y concurren circunstancias especiales; por ejemplo, cuando una tribu, con el propósito de emigrar y establecerse en otras regiones, elige un jefe que dirija la expedición; y también cuando en una sociedad organizada y perfecta, se extingue completamente una dinastía; o cuando a consecuencia de revoluciones y trastornos políticos, es preciso constituir un poder que evite la anarquía y la disolución de la sociedad. En estos casos y otros análogos, la autoridad suprema se concreta y determina en esta o aquella persona, en fuerza del consentimiento común tácito o expreso de los ciudadanos: porque es el modo natural de que no falte a la sociedad en tales circunstancias la autoridad suprema, condición indispensable y elemento esencial de la misma. Téngase presente, sin embargo, que en el último caso, si la revolución no ha sido legítima y justificada, la autoridad soberana existe de derecho en la persona desposeída, y sólo pasará de derecho al que la posee de hecho, cuando el transcurso del tiempo y las condiciones de la nación, impongan al primero la obligación de ceder de su derecho para evitar mayores males a la sociedad, a lo cual obliga la ley natural. Así se concibe la posibilidad de que una dinastía, ilegítima en su origen, pase a ser legítima, y un gobierno de hecho, pase a ser gobierno de derecho con el transcurso del tiempo y la complicación de circunstancias.

5ª Resumiendo, pues, lo expuesto últimamente sobre la naturaleza y origen del poder público social, o sea de la autoridad suprema, diremos:

a) Que la teoría de la soberanía nacional es absurda en sí misma, y contraria a lo que la razón y la ciencia nos enseñan sobre la formación, constitución y conservación de la sociedad civil y política.

b) Que la autoridad suprema social, considerada en sí misma y en abstracto, procede de Dios, autor de la naturaleza social del hombre, y puede decirse natural al hombre, como lo es la sociedad humana.

c) Que considerada esta autoridad en concreto, y como determinada y personificada en alguno, su origen natural, ordinario y espontáneo, o en términos escolásticos, su origen *per se*, es la autoridad paterna de la cual viene a

ser una extensión y una transformación.

d) Que considerada esta misma autoridad concreta por parte de su origen accidental, extraordinario y anormal, *per accidens*, puede proceder de un hecho humano, o sea del consentimiento de las voluntades individuales.

e) Que de esta manera, se pueden conciliar fácilmente las afirmaciones y doctrinas de los teólogos y filósofos cristianos acerca del origen del poder público, aunque sus teorías parecen diferentes a primera vista.

f) Que la teoría de la soberanía nacional y su forma o manifestación lógica, el sufragio universal, en el sentido en que los concibe y explica el liberalismo moderno, sólo conducen directamente a la insurrección de los ambiciosos y a la insubordinación general de las masas contra el poder público, y consiguientemente que son incompatibles con el orden público y con la paz, bienes principales de la sociedad civil.

g) Finalmente, que la soberanía nacional, y su corolario o apéndice el sufragio universal, lejos de ser el origen ordinario y universal, ni la fuente única y exclusiva de la autoridad social, sólo lo es en casos singulares y en circunstancias extraordinarias y accidentales, y, lo que es más, que aun en estos casos excepcionales, no son fuente del poder público como legítimo, sino a condición de que no exista de derecho este poder o autoridad en otro sujeto. La voluntad humana, por sí sola, no tiene valor moral para constituir un poder público, o para conferir una autoridad, que se hallen en oposición con el derecho.

Terminaremos este artículo con algunas observaciones sobre el sufragio universal. Considerada en el orden teórico y *a priori*, esta teoría se halla en oposición con la recta razón y con la ley natural; porque constituye y supone a la voluntad humana fuente de derecho, medida y norma de lo justo e injusto. Y sin embargo, es innegable en toda buena filosofía, que la justicia y la bondad moral de las cosas y de las acciones, no radica en la voluntad humana, no se deriva en sus determinaciones o caprichos, sino de la razón, como expresión y manifestación de la ley natural y del orden moral. Si un príncipe poderoso, sirviéndose del fraude, de la traición y de la violencia, despoja a otro de su reino sin causa legítima y contra toda justicia, contra justicia, contra derecho, y por lo mismo ilícito e inmoral será este despojo, sin que el sufragio universal o la voluntad arbitraria de los súbditos, sea capaz de convertirlo en justo y moral. El orden moral es independiente y superior a la voluntad humana; las acciones y manifestaciones de ésta no pueden ser justas ni morales, sino a condición de no oponerse a ese orden moral y a la ley natural, revelación principal del mismo para el hombre y en el hombre.

Si del terreno teórico descendemos al terreno práctico, hallaremos que esta teoría del sufragio universal, es absolutamente inaceptable. Atendida la condición humana, atendidos los móviles que generalmente influyen en las

determinaciones de la voluntad, atendidas, en fin, las pasiones y la ignorancia de las masas, el sufragio universal no es otra cosa en la práctica, que la explotación del hombre por el hombre, la explotación del mayor número por algunos pocos, bastante poderosos, hábiles y astutos, que seducen y arrastran a las masas ignorantes sirviéndose con frecuencia para ello del fraude, de amenazas, de promesas engañosas. La historia y la experiencia demuestran hasta la evidencia, que el sufragio universal dice siempre lo que quieren los gobernantes o los que están en posesión de la fuerza. Los acontecimientos contemporáneos y altamente escandalosos de Italia, son la prueba más concluyente de lo que significa el sufragio universal, como expresión de la verdadera voluntad de un pueblo: son una demostración práctica de que este sufragio es una ficción irritante, una mistificación verdadera, que sólo sirve para dar una apariencia de legalidad a la violencia, la injusticia, la tiranía y la fuerza bruta.

Por lo demás, excusado creemos advertir, que cuando decimos que el sufragio universal puede ser fuente de la autoridad social en casos excepcionales, se trata de la fuente secundaria del poder y de su transmisión y como concreción en persona determinada, pues la fuente primitiva y real de la autoridad social y de todo poder público, es siempre Dios como fundamento de todo derecho y autor de la naturaleza humana y de su sociabilidad. Para convencerse de esto basta reflexionar que el derecho de vida y muerte inherente al poder público soberano, es superior a la voluntad y al derecho de los individuos, los cuales mal podrán transmitir o dar a otro el derecho de vida y muerte sobre sí mismos, careciendo ellos de semejante derecho. Y esto bien puede considerarse como una prueba más del error que enseña la teoría de la soberanía nacional. Los partidarios de esta teoría, deben comenzar por demostrar la legitimidad y el derecho al suicidio.

Como complemento y corolario de la doctrina expuesta en este capítulo débese advertir que cuando se dice que la potestad o poder de los reyes es de derecho divino, no debe entenderse que este poder procede directa e inmediatamente de Dios, a la manera que procede el poder del Papa con respecto a la Iglesia, y el poder de Moisés sobre el pueblo hebreo, sino que procede de Dios de una manera mediata, en cuanto que Dios es autor de la naturaleza humana y de la sociedad, a la cual y no a este o aquel miembro de la misma pertenece y comunica a Dios la soberanía. Esta es la verdadera teoría cristiana acerca de los gobiernos y poderes de derecho divino: en este sentido y sólo en este sentido, todo gobierno legítimo bien sea ejercido por un monarca heredero o por un presidente temporal de una república puede y debe apellidarse de derecho divino, según los teólogos católicos y los filósofos cristianos. Lo que estos no admiten, por punto general, es la teoría que pudiéramos llamar protestante, según la cual los reyes reciben el poder inmediatamente de

Dios, según enseña Jacobo I de Inglaterra, a la vez que los parlamentos y escritores galicanos: es decir, los partidarios del libre examen y los enemigos del papado. En cambio sus sucesores legítimos, los revolucionarios y racionalistas de nuestro siglo han adoptado el extremo opuesto no menos erróneo colocando el origen del poder público y del derecho de soberanía en la voluntad sola del hombre, con exclusión de Dios, y sin derivación ni sanción divina lo cual constituye la esencia de la teoría moderna de la soberanía nacional, o sea lo que con sobrada exactitud y verdad apellidarse suele derecho moderno. Una y otra teoría se apartan de la teoría cristiana que se aparte igualmente de los dos extremos; y una y otra teoría conducen lógicamente a la tiranía, ora cesarista, ora democrática o demagógica.

De lo dicho se infiere.

1º Que no es la teoría católica sino más bien la teoría protestante, la teoría de Enrique VIII, de Jacobo I, y de los galicanos, la que tiene afinidad con la teocracia y la que puede favorecer el despotismo.

2º Que los políticos y escritores que en parlamentos y en libros hablan con desdén de gobiernos y reyes de derecho divino dando por supuesto y por cosa averiguada que según la doctrina de la Iglesia y la filosofía cristiana los reyes reciben el gobierno de los pueblos y el poder inmediatamente de Dios, o abusan de la ignorancia y buena fe de los lectores, o desconocen por completo la verdadera teoría católica sobre la materia.

22.5. Fin y organismo de la sociedad.

Toda vez que la sociedad civil constituye un cuerpo colectivo y una entidad moral, es preciso reconocer y distinguir en ella una unidad de fin u objeto, y una unidad de acción o dirección a este fin. Veamos, pues, ante todo cuál es el fin de la sociedad civil, para señalar después su organismo y constitución jerárquica.

Pocas materias hay en filosofía que hayan dado ocasión a tanta variedad de opiniones como la designación del fin de la sociedad civil. Para unos, es el bien común o la utilidad pública; para otros, es el progreso de la naturaleza humana; quién señala como tal la seguridad perfecta de los asociados; quién lo hace consistir en el desenvolvimiento de la libertad individual. Éste, señala como fin el desarrollo de la igualdad y la organización del trabajo; aquél, la aplicación del principio de justicia.

No siendo posible discutir estas opiniones, nos limitaremos a exponer la nuestra, afirmando que el fin de la sociedad civil consiste en la perfección natural del hombre como ser moral, o lo que es lo mismo, en la perfección

adecuada y natural del hombre, considerado como ser moral. Puesto que el estado social es natural al hombre, y puesto que la principal razón porque le es natural, es la imposibilidad de adquirir por sí solo sin el concurso de otros hombres la perfección y desarrollo de que es capaz, tanto por parte del cuerpo y de la vida física, como por parte de la vida intelectual y moral, es lógico el inferir de aquí, que el fin y objeto propio de la sociedad no es ni puede ser otro, sino la perfección del hombre en el orden físico y en el orden moral. En el orden físico, la perfección del hombre resulta de la mayor suma posible de bienes materiales y sensibles. En el orden moral, su perfección consiste en el mayor desarrollo de las facultades intelectuales y morales. Excusado es añadir, que aquí se habla de los bienes físicos, intelectuales y morales, considerados en el orden puramente natural; pues la perfección sobrenatural del hombre como ser moral, constituye el fin de la religión.

Este fin reúne todas las condiciones que en el objeto de la sociedad civil deben señalarse. Porque: 1º se identifica parcialmente con el fin natural de los hombres aislados y singulares, lo cual constituye uno de los caracteres del objeto que debe señalarse a la sociedad; porque si ésta, en último resultado, es un medio y un auxiliar para que el hombre realice más fácilmente su perfección, el objeto social debe coincidir en el fondo con el objeto y fin de los asociados; 2º Es un bien, cuya consecución por parte de los asociados, es facilitada por la constitución orgánica y la fuerza propia de la sociedad; 3º Se distingue, ya del fin de la sociedad religiosa, que es la perfección sobrenatural y divina del individuo; ya también del fin último de éste y de la sociedad, que es la vida eterna o la posesión de Dios; 4º Al mismo tiempo, aunque es distinto del fin religioso y del fin último, no se opone a ellos, antes bien constituye una especie de preparación y tendencia a estos; 5º Finalmente, envuelve en su concepto la norma o ley del buen gobierno, toda vez que éste, en tanto es justo, provechoso y razonable, en cuanto que facilita y suministra al mayor número posible de asociados el bienestar material y el bienestar moral, el cual se refiere al hombre como ser inteligente y libre. Una sociedad será más perfecta, a medida que realice en el mayor número posible de sus individuos la perfección natural del hombre como ser moral, perfección que abraza la virtud, como elemento principal, y el bienestar material, como elemento secundario y subordinado al primero.

Por esta razón, y bajo este punto de vista, nuestra teoría coincide en el fondo con la de santo Tomás, cuando se dice que la vida virtuosa es el fin de la sociedad humana; lo cual no debe entenderse en sentido exclusivo de los bienes materiales, sino en cuanto que la virtud o perfección moral es el bien más importante que resultar debe de la sociedad bien organizada [4] . Ni

[4]«*Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset*

se crea que ésta es una interpretación arbitraria, pues se halla en completa armonía con lo que el mismo santo Doctor escribe, al determinar y explicar lo que constituye la vida virtuosa o buena, como fin de la sociedad. «*Para la vida buena del hombre, se requieren dos cosas: una principal, que es la operación virtuosa, puesto que la virtud es lo que constituye la bondad moral de la vida; otra secundaria y como instrumental, a saber: la suficiencia de los bienes corporales, cuyo uso es necesario para el ejercicio de la virtud*».

He aquí ahora algunas aplicaciones y reflexiones concretas, que pueden considerarse como corolarios de esta doctrina.

1ª La perfección natural del hombre como ser moral, la cual constituye, en nuestra opinión, el fin de la sociedad civil, envuelve en su concepto: 1º la perfección física por parte del cuerpo, de las fuerzas naturales y, en general, los bienes externos y materiales; 2º la perfección intelectual del hombre por medio de las ciencias, artes y literatura; 3º la perfección propiamente moral, o sea la rectitud moral resultante de la práctica y ejercicio de la virtud. Estas tres perfecciones parciales constituyen la perfección adecuada y completa del hombre como ser moral, y en este sentido decimos que la perfección moral del hombre en el orden natural constituye el fin de la sociedad civil.

2ª El oficio, y como la función propia de la sociedad, es dirigir y encaminar los asociados a la perfección moral mayor posible, removiendo los obstáculos y facilitando los medios para ello, dentro de la esfera propia de la autoridad humana, sin ponerse en contradicción con la ley natural o divina, y sin violar los derechos de los asociados. Bajo este punto de vista, pudiera admitirse y afirmarse que el oficio o función del Estado es la realización del derecho, o mejor, que es la aplicación social del principio de la justicia.

3ª La sociedad no es un fin, sino un medio: los hombres no se asocian para estar asociados, sino para conseguir la paz, la conservación de sus derechos, el bienestar material y moral, con los demás bienes que de la asociación pueden resultar. De donde se colige que será más perfecta aquella sociedad, cuya organización sea más a propósito para producir la perfección moral, en la que se reasumen e incluyen los bienes indicados, en el mayor número posible de los asociados.

4ª El progreso de una sociedad, o lo que se llama vulgarmente su civilización, no pueden ser verdaderamente tales, sino a condición de reunir la triple perfección física, intelectual y moral en el mayor número posible de sus miembros. Cuando la perfección del hombre y el desarrollo de sus facultades se realiza sin obedecer a la ley de movimiento armónico y como paralelo en-

---

unusquique singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem: virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis». Opusc. De regim. Princ., lib. 1º, cap. 14. (2) Ibid., cap. 15.

tre las perfecciones parciales indicadas, la civilización de la sociedad no es completa, ni verdadera, ni sólida. En este punto estamos de acuerdo con el insigne Balmes, cuando hace consistir la civilización, los adelantos sociales en «*la mayor inteligencia posible, para el mayor número posible; la mayor moralidad posible, para el mayor número posible; el mayor bienestar posible, para el mayor número posible.*

»*Quítese una cualquiera de estas condiciones, y la perfección desaparece. Un pueblo inteligente, pero sin moralidad ni medios de subsistir, no se podría llamar perfecto; también dejaría mucho que desear el que fuese moral, pero al mismo tiempo ignorante y pobre; y mucho más todavía si abundando de bienestar material fuese inmoral e ignorante. Dadle inteligencia y moralidad, pero suponedle en la miseria, es digno de compasión; dadle inteligencia y bienestar, pero suponedle inmoral: merece desprecio; dadle por fin moralidad y bienestar, pero suponedle ignorante, será semejante a un hombre bueno, rico y tonto; lo que ciertamente no es modelo de la perfección humana*».

El organismo u orden jerárquico de la sociedad, enlazado con la unidad de la acción social, puede considerarse por parte de las personas, y por parte de la forma.

Por parte de las personas, el organismo social incluye tres elementos, que son: la autoridad suprema o soberana; los ministros o delegados de la misma; los súbditos o personas privadas. Como todos los miembros de la sociedad civil y política se hallan representados y contenidos en alguna de estas categorías, puede decirse que el organismo personal de la sociedad se halla representado por estas tres personas morales. En atención a que los ministros o delegados del poder supremo son al mismo tiempo súbditos con relación a éste, y superiores solamente respecto de los particulares, y aun esto en materias determinadas, el organismo personal de la sociedad pudiera reducirse en rigor a la personalidad moral de superior y de súbdito.

Por parte de la forma, sabido es que el organismo social puede ser monárquico puro y absoluto, cuando la autoridad suprema y soberana reside en una persona, sin restricciones ni garantías legales o sociales que puedan evitar el despotismo y la tiranía; aristocrático, cuando la autoridad suprema reside en una clase especial o privilegiada de la sociedad; y democrático, cuando los gobernantes son elegidos por el pueblo sin distinción de clases, ejerciendo éste la autoridad suprema por medio de delegados. Aparte de estas formas, hoy podemos señalar el gobierno parlamentario, forma indefinible de gobierno que no pertenece a ninguna de las indicadas, en la cual el rey reina y no gobierna, o lo que es lo mismo, tiene el poder y la autoridad soberana, a condición de no usar de ella y de ser él mismo gobernado por los diputados, los cuales a su vez lo son por los ministros, verdaderos depositarios del poder público. Así es que el gobierno parlamentario, según se practica por lo general, y

salvas rarísimas excepciones debidas a condiciones especiales, como sucede en Inglaterra, puede decirse que es la explotación del pueblo por la ambición y la intriga.

Dejando, pues, a un lado este gobierno parlamentario, que consideramos como el peor de todos, habida razón de las prácticas y leyes que hoy se le conceden y atribuyen, si se nos pregunta ahora cuál de las tres formas de gobierno indicadas es preferible a las otras, contestaremos con santo Tomás: 1º que todas ellas tienen sus ventajas y sus inconvenientes; 2º que pesadas las ventajas e inconvenientes, y en tesis general, es preferible la monarquía, a condición, empero, de que se halle rodeada de instituciones que, sin menoscabar su autoridad soberana como principio enérgico y poderoso de acción sobre la sociedad, pueden impedir que esta autoridad degenere en tiránica y opresora. «*Se debe procurar con todo cuidado*», dice [5], «*que de tal manera sea constituido el rey que manda sobre un pueblo, que no degenere en tirano… De tal modo se debe disponer el gobierno del reino, que no dé ocasión al rey instituido de tiranizar. Su poder debe moderarse de tal modo, que no decline fácilmente en tiranía*».

La misma doctrina enseña en la Suma teológica en donde consigna su pensamiento de una manera más explícita todavía [6]: «*Dos cosas deben atenderse en el gobierno de una ciudad o nación: la una es que tengan todos alguna participación en el poder; porque de esta suerte se conserva mejor la paz, y el pueblo ama al gobierno y se interesa por él. La otra es la forma del régimen y la organización de los poderes… La mejor en una ciudad o reino, es aquella en que bajo el mando de uno sólo, que es superior a todos en autoridad y poder, hay algunos magistrados principales que pertenecen indistintamente a todos los miembros o individuos de la república, ya porque pueden ser elegidos de todas las clases del Estado, ya porque todos toman parte en su elección. Tal sería una sociedad en que entrase el reino, en cuanto uno preside, la aristocracia, en cuanto muchos tienen parte en el mando, y la democracia o poder del pueblo, en cuanto estos magistrados principales pueden salir de la clase del pueblo y en cuanto a él pertenece su elección*».

En suma: prescindiendo de las condiciones especiales que pueden hacer relativamente más conveniente para un pueblo alguna de las formas expresadas de gobierno, y comparadas éstas entre sí en absoluto y con abstracción de circunstancias, es preferible, en tesis general, una forma mixta, o sea una monarquía que se halle rodeada de instituciones que garanticen la libertad verdadera del pueblo, sin menoscabar ni destruir la fuerza, la iniciativa, el poder y el prestigio real, o lo que es lo mismo, sin convertirla en una monar-

[5] Opusc. De regim. Princ., lib. 1º, cap. 6º
[6] 1ª, 2ª, cuest. 105, art. 1

quía parlamentaria como las que se estilan en nuestros días; pudiendo denominarse monarquía mixta, monarquía templada, monarquía constitucional, si se quiere. Cuáles deban ser las instituciones moderadoras y reguladoras de esa monarquía, no es posible determinarlo aquí; pues deben variar y estar en relación con los antecedentes históricos, los hábitos, el carácter, el grado de cultura y demás circunstancias especiales de cada pueblo, y principalmente con sus costumbres.

22.6. El derecho de propiedad.

Con la sociedad de familia y con la civil y política, se halla íntimamente enlazado lo que se llama derecho de propiedad, como una de las condiciones y bases necesarias de una y otra sociedad. Excusado es encarecer la importancia de la cuestión, en un tiempo en que la sociedad se halla amenazada tan de cerca por las teorías comunistas y los trabajos de la Internacional.

La propiedad se toma unas veces por la misma cosa que es objeto y término del derecho de propiedad, como cuando decimos: «esta casa es propiedad de fulano». Otras veces se toma por el derecho mismo que sirve de razón para la primera denominación, o sea por lo que se llama derecho de propiedad, del cual se trata aquí, y que puede definirse: la facultad de disponer libremente de alguna cosa, excluyendo al propio tiempo la disposición y uso de la misma por parte de otros. ¿Cuál es el origen primitivo y fundamental de esta facultad? ¿En qué se funda el derecho de propiedad, y qué es lo que legitima su existencia? He aquí lo que vamos a examinar con la brevedad y concisión que exige esta obra, las mismas que nos obligan a condensar y resumir la discusión de este problema en las siguientes reflexiones.

1ª Teorías de la ocupación y de la convención.

Para justificar el origen de la propiedad y los derechos que a la misma se refieren, acudieron algunos a la ocupación, suponiendo que ésta constituye título suficiente y legítimo para detener como propia la cosa y disponer de ella. Los principales representantes de esta teoría son los filósofos y jurisconsultos romanos. «*Ninguna cosa*», escribe Cicerón, «*pertenece al dominio privado por la naturaleza, sino por razón de una antigua ocupación, o por la victoria*». En el mismo sentido se expresan los principales jurisconsultos de Roma.

No es difícil reconocer que esta teoría es inaceptable. Establecer y fundar la propiedad sobre la victoria, equivale, en buenos términos, a establecerla y fundarla sobre la fuerza y la violencia. Aun cuando se conceda que la

ocupación en ciertos casos y respecto de ciertos objetos, como en los primeros pasos de las sociedades y respecto del aire, de la luz, del agua, etc., pueda fundar el derecho de propiedad, ni es admisible como fundamento universal, ni siquiera como principio especial, cuando se la considera como identificada con la victoria o como una manifestación de ésta. Semejante teoría, lejos de legitimar la propiedad, es más a propósito para condenarla y destruirla.

Grocio y Puffendorf, reconociendo la insuficiencia de semejante teoría, excogitaron la de la convención, teoría según la cual la ocupación no es suficiente por sí sola para producir el derecho de propiedad, sino que éste procede del consentimiento común o universal de los hombres. La ocupación da origen a la propiedad, como hecho ocasional, mas no como causa eficiente. La causa eficiente y directa es la convención tácita, en virtud de la cual los hombres renuncian al dominio y propiedad de las cosas ocupadas por otros hombres de una manera definitiva. Como se ve, esta teoría de la convención viene a ser una extensión, un desarrollo de la teoría de ocupación. En cambio, es tan inadmisible como ésta: 1º porque se funda en una hipótesis, cómoda sí, pero destituida de fundamentos históricos y racionales; 2º porque no basta suponer un consentimiento entre los hombres, sino que es necesario probar que este consentimiento reúne todas las condiciones necesarias para producir el derecho que se pretende; y en verdad que los partidarios de esta teoría se verían apurados para demostrar que la inmensa mayoría de los desheredados han consentido expresa o tácitamente en que las riquezas se hallen acumuladas en manos de algunos pocos, constituidos dueños de los medios de subsistencia de la inmensa mayoría. Esto sin contar que lo que trae su origen y depende del consentimiento humano, puede dejar de ser por el consentimiento contrario. Establecer, pues, el derecho de propiedad sobre una convención hipotética, es darle un cimiento demasiado frágil y movedizo.

2ª Teoría de la ley civil.

Reconocida la insuficiencia de la teoría de la convención, inventaron algunos la teoría de la ley civil. Esta teoría, patrocinada por Montesquieu, Benthan, Hobbes, Mirabeau y otros, no reconoce más base y origen al derecho de propiedad que la ley civil, la cual, como expresión de la voluntad general, envuelve el consentimiento de los asociados. En realidad, esta teoría coincide en el fondo con la anterior de la convención, y no hace más que presentar la ley civil como la expresión y la forma del consentimiento de los hombres. «*Una propiedad particular*», decía Mirabeau, «*es un bien adquirido en virtud de las leyes: la ley sola constituye la propiedad, porque sola la voluntad pública puede producir la renuncia de todos y dar un título común, una garantía al goce de uno sólo*».

Militan contra esta teoría los argumentos aducidos contra la de la convención, con la cual se identifica en realidad. Por otra parte, si el derecho de propiedad no tiene más fundamento ni razón de ser que la ley civil, podrá desaparecer en virtud de esta misma ley. Y ¿se concibe siquiera, que la ley civil tenga fuerza suficiente para destruir el derecho de propiedad? Lejos de esto, este derecho es una de las normas a que debe ajustarse la ley civil para ser justa. Hay, pues, en el derecho de propiedad algo anterior y superior a la ley civil: la conciencia pública y el sentido común demuestran que el derecho de propiedad es una manifestación de la justicia, y una derivación de la ley natural, más inmediata que la ley civil. Hay más todavía: si la ley civil es el único fundamento y la razón suficiente del derecho de propiedad, el día en que el proletariado, sobreponiéndose a los propietarios, pueda predominare en la confección de las leyes y prescriba por medio de ellas la repartición de los bienes y la cesación de la propiedad en los actuales poseedores, estará en su derecho, y la propiedad cambiará de poseedores legítimamente. He aquí el término lógico y natural de semejante teoría, muy a propósito para favorecer y legitimar las pretensiones de los socialistas e internacionalistas.

3ª Teoría del trabajo.

«*Suponiendo*», dice Balmes, «*que no haya todavía propiedad alguna, claro es que el título más justo para su adquisición es el trabajo empleado en la producción o formación de un objeto. Un árbol que está en la orilla del mar en un países de salvajes, no es propiedad de nadie; pero si uno de ellos le derriba, le ahueca y hace de él una canoa para navegar, ¿cabe título más justo para que le pertenezca al salvaje marino la propiedad de su tosca nave? Este derecho se funda en la misma naturaleza de las cosas. El árbol, antes de ser trabajado, no pertenecía a nadie; pero ahora no es el árbol propiamente dicho, sino un objeto nuevo; sobre la materia, que es la madera, está la forma de canoa; y el valor que tiene para las necesidades de la navegación es efecto del trabajo del artífice. Esta forma es la expresión del trabajo; representa las fatigas, las privaciones, el sudor del que lo ha construido; y así la propiedad, en este caso, es una especie de continuación de la propiedad de las facultades empleadas en la construcción.*

»*El Autor de la naturaleza ha querido sujetarnos al trabajo, pero este trabajo debe sernos útil, de lo contrario no tendría objeto. La utilidad no ser realizaría si el fruto del trabajo no fuese de pertenencia del trabajador: siendo todo de todos, igual derecho tendría el laborioso que el indolente; las fatigas no hallarían recompensa, y así faltaría el estímulo para trabajar.*

»*Luego el trabajo es un título natural para la propiedad del fruto del mismo; y la legislación que no respete este principio es intrínsecamente injusta*».

Es indudable, en efecto, que el trabajo es, si no el único, al menos el principal fundamento racional del derecho de propiedad. Esta teoría ofrece además la ventaja de explicar y contener la razón suficiente de la transmisión de este derecho. Las múltiples relaciones y afecciones del hombre que adquiere propiedad por medio del trabajo, legitiman y apoyan la facultad del hombre para transmitir a otros su trabajo personal representado por los bienes que le pertenecen. Hasta las transmisiones gratuitas se hallan legitimadas por el principio del trabajo, puesto que en todas ellas, compra, venta, salario, trabajo, etc., no hay más, en último resultado, que un cambio de trabajo o de los productos por este representados.

Nada más lógico, nada más racional, nada más conforme a la naturaleza de las cosas, que el reconocimiento del trabajo como origen y razón suficiente del derecho de propiedad; porque nada tan racional y conforme a la naturaleza de las cosas, como el que el hombre sea propietario de aquello de que es creador. ¿Y qué es el trabajo sino una especie de creación? El que por medio del trabajo descubre la aptitud de las cosas naturales para satisfacer las necesidades del hombre, el que transporta los productos de un lugar a otro, el que a fuerza de regar la tierra con sus fatigas y sudores, saca de ella frutos y elementos económicos que no produciría abandonada a sí misma, el que labra, combina, modifica y prepara las materias brutas, poniéndolas en estado de satisfacer inmediatamente las necesidades físicas, intelectuales y morales del hombre, el que por medio de la ciencia descubre y enseña la manera de sacar mayor partido de las cosas, economizando tiempo y fatigas, mejorando y multiplicando los productos, todos estos pueden considerarse, y son en realidad, causa eficiente de los productos correspondientes a su trabajo, y por consiguiente, por la misma naturaleza de las cosas, son dueños de estos productos, como lo son de su trabajo, como lo son de las facultades, fuerzas y operaciones mediante las cuales realizan este trabajo, como lo son de su personalidad, origen y razón suficiente de estas fuerzas y de su aplicación al trabajo. En suma: la propiedad es la creación por el trabajo, y el derecho que a ella se refiere se identifica con el derecho y dominio que el hombre tiene sobre su trabajo, sobre sus fuerzas y facultades como manifestaciones naturales de su personalidad.

Esta teoría del trabajo suministra, sin duda, una base sólida e indestructible a la propiedad, y parece que nada puede objetarse contra ella. Examinada, sin embargo, a fondo, y penetrando en sus entrañas, se verá que no carece de dificultades e inconvenientes. Ante todo, el trabajo del hombre que vive ya en una sociedad, no es tan individual y personal como a primera vista parece, sino que tiene mucho de colectivo y cooperativo. Hagámoslo sensible en un ejemplo. Un hombre toma un trozo de piedra y hace con él una estatua. A primera vista, parece que la estatua es producto exclusivo del

trabajo personal de este hombre, o que este es el creador de la estatua en virtud de su trabajo. Y, sin embargo, la verdad es que esta estatua representa el trabajo de otros, combinado con el del escultor, A suministra a éste los instrumentos de que se sirve, B los procedimientos que debe emplear para que resulte la estatua, C el alimento sin el cual no podría trabajar, D vela por su seguridad personal para que pueda dedicarse sin temor a su trabajo, etc., etc. Luego el trabajo del individuo en sociedad no es rigurosamente individual, sino una aplicación concreta de las fuerzas sociales, o sea de los trabajos de otros miembros de la sociedad. Luego la teoría del trabajo, considerada en abstracto y sin restricciones, parece conducirá la distribución del producto del trabajo entre los miembros de la sociedad.

Otro inconveniente más o menos fundado de esta teoría es el dar origen a una desigualdad y desproporción, aparente, si se quiere, en el fondo, pero real e irritante a los ojos del mayor número, entre la producción y el trabajo. La acumulación del capital y su relación con la distribución de las riquezas, da origen a esta desproporción. La inmensa mayoría de los hombres ve el que el capital contribuye a la producción sin llevar consigo las condiciones generales y ordinarias del trabajo propiamente dicho, representadas por esfuerzos activos, continuos y penosos; ve, por otro lado, que cuando se trata de distribuir los productos, el capital exige y absorbe una parte tan grande o mayor que la que se concede al trabajo real y penoso. Nada más natural, después de esto que ver al trabajador pedir y desear que el Estado se apodere del capital y sea su único poseedor, a fin de salvar y realizar la teoría del trabajo, constituyendo y considerando a este base y medida única para la distribución de la producción. Parece, pues, que la teoría del trabajo, como fundamento, medida y razón de ser del derecho de propiedad, prepara el ánimo y abre la puerta al comunismo y a la propiedad exclusiva del Estado.

Prescindiendo, para no extendernos demasiado, de la posibilidad de dar satisfactoria solución a estas dificultades sin salir de la teoría del trabajo, creemos que la solución del problema referente al derecho de propiedad, no puede ser completa ni práctica con la teoría sola del trabajo, sino que es necesario relacionarla con lo que llamaremos el derecho a la vida.

El hombre al nacer tiene el deber y el derecho de realizar su destino social y humano, consistente en la perfección moral, en el sentido que arriba dejamos explicado. La realización de este destino exige como condición primera y esencial de su existencia y hasta de su posibilidad, la conservación de la vida. Luego el hombre tiene ante todo y sobre todo el derecho a vivir, y como consecuencia legítima, el derecho a las cosas necesarias para satisfacer sus necesidades físicas. Luego todo hombre al nacer puede y debe considerarse en derecho, como propietario futuro o virtual de las cosas necesarias para su subsistencia durante la vida, a condición de poner él por su parte la coope-

ración personal necesaria al efecto por medio del trabajo. Empero, como a causa de las complicaciones sociales y de la colisión consiguiente de derechos entre sus miembros, puede suceder que le falte la materia y los medios para crear por medio del trabajo los productos necesarios para la conservación de la vida, es preciso que la sociedad o el Estado le conserve, garantice y proteja este derecho, en cuanto sea posible, atendidas las condiciones y circunstancias de la sociedad. En virtud de este derecho primitivo y absoluto a la vida, que viene a ser la base del derecho de propiedad como resultante del trabajo, el hombre tiene el derecho de exigir del Estado, y este tiene el deber de hacer posibles y facilitar con sus leyes los medios necesarios para que todos se hagan propietarios o poseedores de las cosas indispensables para la vida. Para cumplir este deber, relacionado con el derecho general de propiedad de todos sus ciudadanos, el Estado no necesita mezclarse directamente en la gestión de la propiedad particular, lo cual está fuera de su derecho; basta que por medio de leyes y de reglamentos especiales, evite la acumulación excesiva de las riquezas en manos de algunos particulares, proporcione los medios de aprendizaje, suministre y facilite la instrucción, favorezca el desarrollo de la industria y comercio, establezca y fomente los bancos, cajas de ahorros y otros establecimientos análogos, cuidando de que se apliquen al objeto de su fundación, y evitando las malversaciones y estafas en perjuicio de los necesitados, promueva la moralidad, verdadera fuente de trabajo útil y de economía, y finalmente, impulse, fomente y proteja las instituciones y fundaciones de beneficencia, especialmente cuando se hallan vivificadas por el soplo divino de la caridad cristiana, medio, acaso más poderoso y eficaz que las leyes y reglamentos del Estado, para facilitar y multiplicar los recursos necesarios a la vida, y consiguientemente para asegurar y proteger el derecho fundamental y primitivo que a esto se refiere.

Tal es nuestra teoría acerca del derecho de propiedad, la misma que vamos a resumir en las siguientes proposiciones, haciendo a la vez algunas aplicaciones.

1ª La teoría de la ocupación y de la victoria es insuficiente para legitimar el derecho de propiedad.

2ª La teoría de la convención y la de ley civil, son también insuficientes para explicar y justificar este derecho, al cual sólo dan una base demasiado frágil, que no se halla en relación con la importancia, la inviolabilidad y el carácter de fijeza e inmutabilidad que exige y supone el derecho de propiedad.

3ª El trabajo puede considerarse como título legítimo, natural y principal del derecho de propiedad, considerado este en general y con precisión de las complicaciones y relaciones sociales, pero no como título primitivo, ni tampoco exclusivo e independiente de otras relaciones.

4ª El trabajo, como título y fundamento del derecho de propiedad, supone

el derecho anterior a la conservación de la vida; y por consiguiente, este constituye la base primitiva, al menos parcial, del derecho de propiedad.

5ª El derecho de propiedad abraza en consecuencia dos elementos, dos principios parciales, o mejor dicho, subordinados y relacionados entre sí, que son: el derecho a la conservación de la vida, y el trabajo.

6ª De aquí resulta el deber por parte del Estado: 1º de mantener y conservar por medio de leyes convenientes el derecho que tienen los miembros diferentes de la sociedad a la posesión de los recursos necesario para la subsistencia; 2º de proteger la propiedad resultante del trabajo como creación de la personalidad humana, pero sin perjuicio de impedir su acumulación excesiva, no sólo en cuanto se realiza por medios inmorales, como la fuerza o el fraude, sino en cuanto impide el derecho anterior y superior de otros a la conservación de la vida.

7ª Téngase presente, sin embargo, que los dos principios o elementos que hemos señalado aquí como origen del derecho de propiedad, constituyen solamente el origen próximo o inmediato de ese derecho, pero no el origen primitivo, ni el fundamento absoluto de la propiedad. Para convencerse de ello basta reflexionar, que tanto el derecho a la conservación de la vida, como el trabajo, presuponen necesariamente: 1º la dominación del hombre sobre la materia, efecto y consecuencia de la superioridad y excelencia de su naturaleza, hecha a imagen y semejanza de Dios; 2º y principalmente, la existencia de la materia, sin la cual no puede realizarse la conservación de la vida, ni la creación segunda y apropiación de las cosas por medio del trabajo. No se trabaja sobre la nada: no se trabaja ni se puede apropiar lo que no existe. El trabajo, pues, como origen de la propiedad, presupone y preexige la existencia de la tierra, y consiguientemente la propiedad originaria y primitiva de la misma por parte de Dios, en virtud y a causa de la creación. Así como el que trabaja sobre una materia o propiedad ajena no hace suya la cosa, así también el trabajo del hombre no podría fundar ni legitimar el derecho de propiedad, si Dios cediendo, por decirlo así, de su derecho originario y absoluto, no hubiera querido y predeterminado que el hombre hiciera suya y se apropiara por medio del trabajo la tierra con las materias que contiene, siempre que a ello no se opusiera la apropiación realizada ya de antemano por otro hombre. Luego en Dios, y solamente en Dios, debe buscarse el fundamento primitivo, la razón suficiente *a priori* del derecho de propiedad. El trabajo del hombre, en tanto pude fundar y legitimar este derecho, en cuanto y porque Dios le entregó la tierra que había criado para que la trabajase: *ut operaretur eam.* Así es como se concibe y se verifica que la propiedad es sagrada e inviolable, como lo es la voluntad divina y el dominio supremo del Criador sobre la criatura. Así es como el derecho de propiedad trae su origen primitivo de Dios, y de Dios recibe su sanción

suprema, contenida y representada en aquella palabra divina: *non furtum facies*. Pretender constituir y legitimar la propiedad, comenzando por negar y usurpar la que a Dios pertenece.

Hemos dicho arriba que el derecho de propiedad presupone el dominio del hombre sobre la materia o cosas externas, como efecto y consecuencia de la superioridad y excelencia de su propia naturaleza. Porque, en efecto, el hombre, en tanto puede adquirir y ejercer dominio sobre la materia; en tanto puede disponer libremente de ciertas cosas exteriores, en cuanto y porque, como ser inteligente y libre, ejerce dominio y puede disponer libremente de sus propios actos; pues la verdad es que este dominio, este derecho de propiedad con respecto a sus propios actos, es la causa y la razón suficiente inmediata y directa del dominio o derecho de propiedad que ejerce sobre las demás cosas, según la observación tan exacta como filosófica de Domingo de Soto, cuando escribe: «*Dominium enim quod quisque habet in suos actus, causa est et radix eius quod habet in alias res*».

Concluiremos observando que esta teoría, tal cual queda consignada: 1º establece el derecho de propiedad sobre una base más sólida, más universal y más completa, que la teoría que le da por única base y razón suficiente el trabajo; 2º cierra la puerta a las teorías comunistas, las cuales toman pretexto y ocasión de la teoría del trabajo como principio exclusivo de la propiedad, a causa de la desproporción más o menos real, entre el trabajo y la distribución de sus productos.

Por lo demás, es indudable que los que pretenden destruir el derecho de propiedad y establecer la repartición y la comunidad de bienes, aparte de cegar las fuentes del bienestar general, y aparte sobre todo de pretender una organización incompatible con la existencia de la familia y de la sociedad civil y política, marchan en pos de un ideal utópico y absurdo en la práctica; porque, dada esa repartición de bienes, la actividad y el trabajo de unos, al lado de la indolencia y ociosidad de otros, destruirían inmediatamente el equilibrio y producirían la aglomeración de la riqueza en manos de algunos. Ni es menos utópica e impracticable la teoría del trabajo común y de la repartición igual de sus productos; porque, no siendo iguales las aptitudes, las fuerzas, las capacidades, la voluntad, ni por consiguiente la influencia creadora y productora de todos los individuos asociados, claro es que tampoco pueden ser iguales en justicia los productos repartidos, sopena de ver desaparecer la asociación sobre semejantes bases fundada, como lo ha demostrado repetidas veces la experiencia en los diferentes ensayos de asociaciones obreras, organizadas en este sentido.

El éxito, o nulo, o desgraciado, obtenido por las diferentes asociaciones organizadas bajo la base igualitaria de la comunidad del trabajo y de la remuneración, ha venido a demostrar *a posteriori*, y en el terreno experimental,

lo mismo que la ciencia y el buen sentido habían demostrado y previsto *a priori.* La indisciplina, los celos, y sobre todo la pretensión tan injusta como irrealizable, de igualar a todos en la remuneración y repartición de beneficios, sin tener en cuenta la mayor o menor importancia e influencia positiva del trabajo de algunos respecto de la producción social, han producido el resultado que naturalmente debían producir, la disolución y desaparición de semejantes sociedades de una manera más o menos violenta, y por medio de liquidaciones desastrosas [7] . Si estas asociaciones particulares no han podido

[7]He aquí, en confirmación de esto, algunos hechos tomados de la Historia de la Internacional, publicada en el primer tomo de la Biblioteca Social, Histórica y Filosófica: «*Cuando se funda una asociación, no con un objeto puramente negativo, para propagar el odio y la guerra, sino positivo, para producir y vender sus productos, no bastan brazos que trabajen; es necesaria una cabeza que dirija sus esfuerzos; es forzoso que el trabajo se reparta entre los trabajadores; que la obra entregada por estos sea examinada para adquirir el convencimiento de que está bien hecha; es forzoso emplearlos en fabricar productos que agraden al consumidor; una vez fabricados, es necesario hallarles salida, es forzoso saber venderlos a personas que puedan hacer honor a su firma, si llega el caso, como generalmente sucede, que acepten el pago, no en metálico, sino en letras de cambio a plazo más o menos largo. Es forzoso que el o los asociados que desempeñen el papel de dirección e intervención, posean multitud de conocimientos perfectamente inútiles a los que tan sólo prestan a la sociedad el trabajo de sus manos. Estos directores, o para llamarlos por el único nombre que el espíritu igualitario, y hasta cierto punto celoso de los asociados consiente darles, estos gerentes, que deben tener más instrucción, más inteligencia, más gusto, más perspicacia, más flexibilidad de carácter que sus camaradas, sopena de un percance para la sociedad, y de la ruina para cada uno de los asociados, ¿han de tener los mismos derechos de todo género, la misma remuneración cotidiana e igual parte en los beneficios, que esos hombres a los que deben ser superiores casi en todo? La mayor parte de las veces se ha resuelto esta cuestión afirmativamente; pero como la fuerza de las cosas es superior a todas las decisiones de una sociedad, cualquiera que sea, las asociaciones se han encontrado casi todas en la imposibilidad de hallar en tales condiciones gerentes capaces, y cuando no las mataba la indisciplina interior, perecían porque estaban mal dirigidas y administradas. Cuando por el contrario se consentía en dar a estos jefes elegidos el derecho de mandar y obrar con suficiente libertad, cuando al mismo tiempo se les concedían ventajas pecuniarias en relación con el grado de inteligencia y de conocimientos de todo género que debían poseer, se convertían en objeto de celos tan vivos, que no se tardaba en hacerles imposible el ejercicio de sus funciones. La fuerza de las cosas produjo, con motivo de esta grave cuestión del gerente, tres o cuatro soluciones distintas, casi todas igualmente desagradables a los obreros, que se habían unido con la esperanza de llegar rápidamente a la holgura sin tener ninguna clase de superiores. En la mayor parte de los casos, la indisciplina de los asociados y la incapacidad de los gerentes produjeron, más o menos pronto, la ruina; en otros, un corto número de asociados primitivos lograron, gracias a la separación o al cansancio de los demás, transformarse en verdaderos patronos o propietarios, conduciendo, mejor o peor, la empresa en condiciones casi semejantes a las de las ferrerías fundadas y dirigidas por industriales. Algunas veces un gerente inepto a la par que inmoral, precipitó la crisis suprema, desapareciendo con los despojos del capital social. También se vio alguna de esas repúblicas transformarse de pronto en monarquía absoluta, por efecto de un audaz golpe de autoridad. Así, la asociación de los fabricantes*

subsistir con su organización igualitaria y comunista, fácil es prever lo que sucedería en la asociación que abrazara toda una nación o Estado, organizado bajo semejantes bases, según los sueños de los comunistas y socialistas.

Finalmente, la deducción íntima de nuestra teoría sobre el derecho de propiedad es, que si es cierto que la propiedad es legítima e inviolable de su naturaleza, también lo es que el derecho del hombre a la conservación de su existencia y de su vida, no es menos legítimo e inviolable. Las teorías que atacan el derecho de propiedad y las doctrinas internacionalistas, son ciertamente absurdas, inmorales y contrarias a la razón, no menos que a la religión, pero en su fondo hay algo legítimo, hay la aspiración a mejorar la condición precaria del proletariado, hay el recuerdo y la proclamación del deber que tiene el Estado de impedir, por medios indirectos al menos, la aglomeración excesiva de la riqueza en manos de algunos particulares, y la consiguiente explotación del pobre por el rico, y sobre todo el deber de procurar y facilitar con leyes convenientes y por toda clase de medios, el mejoramiento y bienestar de las clases pobres.

22.7. Los derechos y deberes individuales: la libertad de imprenta.

El hombre, antes de formar parte de la sociedad, es hombre, y como tal, lleva consigo derechos y deberes inherentes a su naturaleza con independencia de la sociedad. En este sentido, y solamente en este sentido, puede decirse con verdad, que hay derechos individuales, imprescriptibles e ilegislables. Tales son, entre otros, el derecho de buscar y abrazar la verdad, el derecho de practicar la virtud, especialmente cuando se trata de la verdad religiosa y de la virtud cristiana íntimamente relacionadas con la felicidad perfecta del hombre, porque si hay algún derecho verdaderamente imprescriptible y absoluto en el hombre, es el de poner los medios necesarios para la consecución de su destino final. Pertenecen también a la categoría de derechos individuales, o mejor dicho, innatos y connaturales al hombre el derecho de conservar la vida, el derecho de defenderla contra el injusto agresor, el derecho de propiedad sobre el producto creado por el trabajo legítimo y justo, el derecho de abrazar el estado conyugal, el derecho de elegir tal tenor de vida o tal profesión, siempre que no perjudique el derecho de los demás o el bien común. A estos derechos

de armazones de butacas, fundada en 1848 con cuatrocientos miembros, y reconstituida en 1849, después de numerosas disensiones interiores, con veinte asociados solamente, sufrió durante muchos años numerosas vicisitudes. En fin, poco tiempo después del 2 de Diciembre, el gerente Mr. Antoine se apoderó del poder absoluto.»

individuales corresponden también deberes análogos, siendo el principal el de no impedir el uso de estos derechos en los demás hombres. Pertenece también a esta clase el deber de amar a todos los hombres como seres semejantes y que poseen la misma naturaleza; el deber de no matar ni maltratar a otro hombre, el deber de socorrerle cuando le viere en necesidad o peligro. Estos deberes y derechos, con otros análogos, competen al hombre por razón de su humanidad, simplemente por ser hombre, y por consiguiente los lleva ya consigo cuando entra a formar parte de la sociedad.

Empero aquí, como en otras materias, la razón humana evita difícilmente la exageración y el error. Al paso que en tiempos anteriores se propendió con frecuencia a conculcar y desconocer los derechos naturales del hombre, en los actuales no es raro verlos exagerados y desnaturalizados. La tendencia a exagerar estos derechos debe encontrar su correctivo en la naturaleza de las relaciones del individuo con la sociedad. La multitud de relaciones que resultan entre los individuos de una sociedad civil y política, lo complejo de estas relaciones sociales, la colisión inevitable de derechos y deberes entre las diferentes clases e individuos que constituyen la sociedad, los beneficios que de esta reportan sus miembros, la obligación y deber que a la misma incumbe de proteger y conciliar los derechos de todos, y sobre todo, el derecho y hasta el deber en que se hallan los poderes públicos de conducir la sociedad a su fin, conservando el orden general y facilitando a los asociados los medios para realizar su perfección en el orden físico y moral, exigen imperiosamente que el individuo pierda una parte de sus derechos para conservar, vigorizar y afirmar los demás, adquiriendo a la vez otros nuevos, y principalmente, el de hacerse participante de las inmensas ventajas y bienes que la sociedad acarrea al individuo.

Tres consecuencias se desprenden de esta doctrina.

1ª Los derechos llamados individuales no son verdaderamente tales, es decir, ilegislables y absolutos, sino a condición de no envolver por parte de su ejercicio, peligro de colisión con otros derechos, y especialmente con el fundamental de la sociedad de conservar el orden público, el orden moral y el bien general de los asociados.

2ª Todos estos derechos, cuando se consideran existentes y como concretos en el individuo de una sociedad, llevan envuelta implícitamente la condición de que su uso o ejercicio no se oponga, ni al bien común de la sociedad, ni al deber que la misma tiene de proteger los derechos de todos sus miembros. Esta condición trae su origen de la misma ley natural, que impone a la sociedad, o mejor dicho, al poder público que la rige, este deber, y que prescribe además que el bien público debe anteponerse al bien particular.

3ª Todos los derechos individuales, sin excluir los que al principio hemos mencionado, están sujetos a legislación directa o indirectamente por parte de

su ejercicio actual, en razón a las circunstancias y complicaciones que pueden ocurrir; pues hasta el derecho mismo de conservar la vida, que se presenta como el más sagrado e inviolable de todos y como base de los demás, está sujeto a leyes que prescriben justamente las circunstancias, las condiciones y el modo de ejercer este derecho. En este sentido y bajo este punto de vista, no existe derecho alguno individual que sea absolutamente ilegislable. Esto no impide, sin embargo, que entre los derechos individuales haya algunos que se hallan en relación más directa e inmediata con la ley natural, y que por lo mismo son por su naturaleza más independientes de las trabas y limitaciones de la ley civil.

Es digno de notarse, que los mismos que se constituyen en defensores *pro aris et focis* de los derechos individuales y que los exageran cuanto es posible, en la práctica reconocen y consignan su relación de dependencia respecto de los poderes públicos, y por consiguiente que son susceptibles de limitación y de legislación positiva. Tomemos, por ejemplo, los derechos individuales consignados en la Constitución soberanamente democrática e individualista de 1869, cuya esencia y distinción característica puede decirse que consiste precisamente en la proclamación de los derechos individuales, imprescriptibles e ilegislables.

Ciertamente que si hay alguno de este género debe ser el derecho de libertad personal, o sea el derecho de no ser privado del uso libre de su personalidad. Abramos, sin embargo, nuestra Constitución, y veamos sus palabras: «*Ningún español podrá ser preso sino en virtud de mandamiento de juez competente*». El juez competente no es más que un mandatario del poder, un funcionario civil, y por consiguiente, según la teoría de los derechos individuales, nada puede contra un derecho natural, inherente a la personalidad humana, inseparable de esta, y por lo mismo imprescriptible e ilegislable, como anterior que es e independiente de la constitución social. Luego las palabras, «*sino en virtud de mandamiento de juez competente*», son una condenación práctica de la teoría de los derechos individuales en boca de sus mismos partidarios. La naturaleza de las cosas tiene aquí más fuerza que las cavilaciones de la razón revolucionaria.

Las reflexiones hasta aquí consignadas son aplicables a todos los pretendidos derechos individuales, tan enfáticamente enunciados en nuestra Constitución actual. Examinados además a la luz de la experiencia y de sus consecuencias prácticas, lo mismo que en sus relaciones con el bien público y el interés general de la sociedad, se ve que tienen mucho de infundado y erróneo, por no decir de ridículo y peligroso. Comprobémoslo con algunos ejemplos y aplicaciones.

«*Nadie podrá entrar en el domicilio de un español o extranjero residente en España sin su consentimiento, excepto en los casos urgentes de incen-*

dio, inundación u otro peligro análogo, o de agresión ilegítima procedente de adentro, o para auxiliar a persona que desde allí pida socorro».

Consecuencia inmediata. El asesino que acaba de cometer un crimen, según todas las presunciones, puede burlar con la mayor seguridad y facilidad la acción de la justicia, porque ni los particulares ni los agentes de esta, pueden penetrar en el domicilio en que se halla el asesino sin previo mandato del juez competente y ejecutándose de día.

Consecuencia mediata. La impunidad del crimen, la justicia social y la vida de los ciudadanos pacíficos e inocentes, deben posponerse al allanamiento de domicilio de un particular y hasta de un criminal.

«*Ningún español que se halle en el pleno goce de sus derechos civiles podrá ser privado:*

»*Del derecho de votar en las elecciones de Senadores, Diputados a Cortes, Diputados Provinciales y Concejales...*

»*Del derecho de reunirse pacíficamente.*»

Consecuencias inmediatas y mediatas. El derecho natural, y la naturaleza del hombre, exigen que haya Senadores, Diputados a Cortes, Provinciales &c.: de manera que una sociedad en que no exista este organismo, es contra la naturaleza humana y viola los derechos individuales, porque en ella no se puede ejercer el derecho a semejantes elecciones.

El poder público no puede impedir una reunión de ciudadanos, aunque sepa que en esta reunión se comenten actos obscenos e inmorales, o que su objeto es predicar y organizar la propaganda de doctrinas directamente contrarias a la familia, a la propiedad y a los fundamentos de la sociedad; en otros términos, la sociedad no tiene derecho de evitar su destrucción y su propia muerte ni la de la inmensa mayoría de sus miembros. La brevedad no nos permite detenernos a examinar los restantes derechos individuales consignados en la Constitución del 69, a los cuales se aplican fácilmente las reflexiones anteriores, guardada la debida proporción. Sólo haremos excepción del derecho que en la misma se consigna de «*emitir libremente sus ideas y opiniones, ya de palabra, ya por escrito, valiéndose de la imprenta o de otro procedimiento semejante*». Tan lejos está esto de constituir un derecho individual o natural del hombre, que antes bien debe decirse que esta libertad es ilícita de su naturaleza, y como tal, puede y debe ser limitada por el poder público. Pocas palabras bastarán para demostrar esto.

Para todo hombre de sano criterio y recto juicio, es incontestable que la ley natural prohibe influir y cooperar en el daño del prójimo. No es menos cierto, por desgracia, que existen hombres malvados y perversos, que, o por malicia, o por fines particulares, procuran infiltrar el error en el corazón y en la cabeza de los demás hombres, y principalmente de los sencillos e ignorantes. Luego el poder público tiene, no sólo el derecho, sino hasta el

deber de impedir la enseñanza y propagación de las doctrinas que, sobre ser evidentemente erróneas, son peligrosas y contrarias al bien físico y moral de los miembros de la sociedad; y por otra parte, a ello le obliga también el deber principal y fundamental que tiene de proteger los derechos de todos los ciudadanos, y especialmente los de los débiles, sencillos e ignorantes, como más necesitados, siendo a todas luces evidente que uno de estos, y no el menos importante, es el derecho de no ser engañados, seducidos y corrompidos por los más poderosos en inteligencia, y sobre todo, en astucia y perversidad de corazón.

Téngase en cuenta además, que es inexacto y falso que el hombre tenga derecho para emitir todas sus ideas y pensamientos. El hombre está obligado por la misma ley natural a buscar la verdad, verdadera perfección del entendimiento, base y condición además de la perfección moral. La verdad es el bien del mismo como ser intelectual, así como la virtud es el bien del mismo como ser moral. En fuerza de la obligación natural que tiene el hombre de perfeccionar y desarrollar su ser y sus facultades, está obligado a buscar y abrazar la verdad, desechando el error, con el mismo título y con obligación tan estrecha como la que tiene de obrar virtuosamente y de evitar el vicio. Luego es completamente falsa y contraria a la ley natural, la afirmación de que el hombre tiene derecho a emitir o publicar libremente toda clase de ideas.

Infiérese de lo dicho: 1º que la libertad de imprenta absoluta o sin restricción alguna, es contraria a la ley natural, y como tal, ilícita por su naturaleza; 2º que el poder público puede y debe restringirla y limitarla, principalmente en las materias concernientes a la religión, a la moral y a los fundamentos de la sociedad civil; 3º que las restricciones impuestas a la misma, ya sea con respecto a estas materias, ya con respecto a las científicas, literarias, artísticas, industriales, políticas, administrativas y otras análogas, deben estar en relación con las condiciones especiales y el estado de la sociedad. Con respecto a estas últimas materias, conviene por punto general, dar amplia libertad de discusión en los pueblos civilizados.

22.8. Deberes del hombre como elemento de la sociedad civil.

Considerado el hombre como elemento o parte de la sociedad civil, puede tener razón de superior o gobernante, o razón de súbdito, siendo diferentes los deberes en cada uno de ellos.

A) Deberes de los gobernantes.

«*Gobernar*», dice santo Tomás, «*es conducir al fin debido y de una manera conveniente, la cosa gobernada*». De aquí se deduce que el deber fundamental y primario del Rey o de los supremos gobernantes, es regir y administrar la sociedad de la manera más conveniente para que sus miembros realicen y consigan del modo más fácil y seguro el fin para el cual viven asociados. Para esto son necesarias principalmente tres cosas, según la oportuna y exacta observación del citado santo Doctor: 1ª que haya paz y unión entre los asociados; 2ª que la muchedumbre o masa social sea dirigida e impulsada a obrar bien, para lo cual es condición indispensable la paz pública; 3ª que, merced al cuidado y habilidad de los gobernantes, haya abundantes o al menos, suficientes recursos para satisfacer las necesidades de la vida [8] . Este deber fundamental y primario del gobernante, contiene el origen y la razón suficiente de los deberes particulares y más concretos que le corresponden, cuales son

a) Promulgar leyes, las cuales, atendidas las circunstancias especiales de la sociedad, sean a propósito para conservar y consolidar la paz pública y la seguridad personal y general; así como también leyes encaminadas al mejoramiento material, intelectual y moral de los súbditos.

b) Fomentar y proteger las instituciones que por su naturaleza influyen eficazmente en la perfección del hombre como ser moral, cuales son, entre otras, la verdadera religión, el culto divino, las corporaciones e individuos que ofrecen brillantes ejemplos de virtud, ya sean órdenes monásticas, ya sean asociaciones piadosas, ya instituciones benéficas y de caridad.

c) Remover y evitar los obstáculos que al mejoramiento material y moral de los asociados se oponen, y todo aquello que retarda o dificulta la consecución de estos bienes, ya sea que estos obstáculos y dificultades procedan de instituciones defectuosas, ya procedan del abuso de los particulares, cuidando especialmente de mantener el derecho de cada ciudadano contra la usurpación y el engaño.

d) Favorecer y facilitar por todos los medios posibles el bienestar y la abundancia de los súbditos, arbitrar recursos en las calamidades públicas

[8]«*Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis cosntituatur; secundo, ut multitudo vinculo pacis unita, dirigatur ab bene agendum; sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo, pacis unitate carens, dum impugnat seipsam, impeditur a bene agendo; tertio vero requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia*». De Reg. princ., loc. cit., cap. 5º. Este pasaje de santo Tomás confirma y declara lo que antes hemos indicado relativamente a su teoría sobre el fin de la sociedad civil, consistente en la perfección moral del hombre, pero incluyendo en ella como condiciones inherentes y naturales de la misma, la paz y seguridad pública, juntamente con el bienestar material.

para aliviar la suerte de los desgraciados; y para conseguir esto

e) Fomentar y proteger la industria, el comercio y las artes. Defender, hasta con las armas, en caso necesario, el honor y los derechos de la sociedad y de la patria; evitar las contribuciones excesivas, no imponiendo más cargas que las necesarias para el servicio público y no para satisfacer ambiciones particulares, cuidando a la vez que en la distribución de las cargas y de los honores no se quebranten ni conculquen los fueros de la justicia.

f) Defender a los súbditos, no solamente contra agresiones externas, sino también contra los enemigos interiores, ya lo sean de los bienes de fortuna o de la vida, como los ladrones y homicidas, ya de los bienes sociales y morales, cuales son los que con palabras, con escritos, con engaños y asociaciones clandestinas seducen a los incautos e ignorantes, o los excitan a tentativas e insurrecciones perturbadoras de la paz pública, hasta contra las bases mismas de la sociedad.

B) Deberes de los súbditos.

a) Los deberes de los súbditos en la sociedad civil se hallan condensados en el fundamental de la obediencia a las leyes promulgadas por la autoridad competente, al menos cuando no son injustas. Ya se ha dicho al hablar de la ley humana, en qué casos y bajo qué condiciones es lícita o ilícita la obediencia a las leyes injustas.

b) Tiene además el súbdito el deber de profesar amor a la patria o sociedad a que pertenece, procurando a su vez su honor y defensa.

c) La obediencia que debe a las leyes, se extiende igualmente a los magistrados encargados de su ejecución y aplicación, y en general, el súbdito está obligado a prestar veneración, amor y sumisión a los depositarios y delegados del poder público.

Capítulo 23

Deberes del hombre para con Dios

La base y la expresión de los deberes del hombre para con Dios es la religión; de aquí la necesidad de tratar de ésta para reconocer y afirmar los primeros.

23.1. Consideraciones sobre la religión en general.

La religión, en general, es la relación moral del hombre con Dios, por lo cual decía san Agustín: «*Religio dicitur ex eo quod nos religat omnipotenti Deo*».

Esta relación abraza a la vez el entendimiento y la voluntad. Se refiere al entendimiento, porque la primera condición de la religión es poseer la verdadera ciencia, o sea la verdad acerca de Dios; pues, como escribe Lactancio, ni la religión puede separarse de la sabiduría, ni ésta de la religión, siendo uno mismo el Dios a quien debemos conocer, y a quien debemos dar culto [1] ; se refiere a la voluntad, por cuanto esta, con todas las cosas que de ella dependen, debe someterse y ofrecerse a Dios por el amor, la adoración, el temor, la esperanza, la acción de gracias, con todos los demás afectos y actos

[1]«*Non potest religio a sapientia separari, nec sapientia a religione; quia idem Deus est quem scire oportet, quod est sapientiae, et idem quem colere, quod est religionis*». Séneca escribe también: «*Primus deorum cultus, Deos credere: deinde, reddere iis majestatem suam, reddere bonitatem*».

por medio de los cuales el hombre da culto a Dios, se perfecciona a sí mismo moralmente, y se aproxima a Dios como a su perfección última y suprema.

Los fundamentos racionales de la religión, según esto, son dos principalmente: 1º reconocer y confesar que Dios es ser absoluto o existente *a se*, infinito, eterno, principio supremo, del cual traen su origen y dependen todas las cosas por medio de la creación y de la conservación, y, entre otras cosas, y especialmente, el hombre, imagen y semejanza suya; 2º reconocer y confesar que Dios es el Bien sumo, término final de nuestros deseos, esperanzas y aspiraciones, perfección y felicidad suprema del hombre, reconociendo y confesando a la vez, que todas las cosas son regidas y gobernadas por su providencia, pero con especial cuidado el hombre, al cual concedió la facultad de conocer y cumplir la ley moral, por medio de la cual se acerca a Dios en la vida mortal y entra en su posesión en la inmortal.

Luego la religión es natural al hombre, al menos en dos sentidos: 1º porque a) lo que la razón le enseña acerca de Dios, b) la ley natural y la inclinación de la naturaleza, c) la debilidad moral y las dificultades de la voluntad para obrar el bien, excitan de consuno al hombre, le aconsejan, persuaden y obligan a cumplir sus deberes religiosos para con Dios; 2º porque las prácticas religiosas relativas a Dios son connaturales y necesarias al hombre, ya se le considere en sí mismo, ya con relación a la sociedad. No cabe duda, en efecto, que sólo la religión suministra al hombre motivos suficientes o bastante poderosos para obrar bien en el fuero interno de la conciencia, del cual trae su origen y razón suficiente la bondad y malicia moral de las acciones externas. La desaparición del freno moral de la conciencia, basada sobre el conocimiento de la voluntad de Dios, manifestada y revelada en las leyes naturales y divina, la desaparición de la sanción divina por medio de los premios y castigos de la vida futura, llevaría consigo la desaparición más o menos completa de la moralidad pública y privada, el desorden de las pasiones y una indisciplina tal por parte de los hombres, que vendría a ser moralmente imposible la conservación y regularidad de la vida social y política.

Reflexiones son estas que conducen a las siguientes consecuencias, tan importantes como lógicas:

1ª La religión es uno de los fundamentos más necesarios de la sociedad, la cual, una vez privada de la verdad religiosa, o entra y cae bajo el látigo del tirano, o se ve destrozada por convulsiones anárquicas. Cuando ha desaparecido de un pueblo el freno moral de la conciencia y de la religión, el hombre queda a merced de sus pasiones, que se transforman y concentran en el egoísmo bajo todas sus formas: la violencia, la lucha y el desquiciamiento social, sólo pueden hallar entonces un correctivo más o menos eficaz en la fuerza y en el terror.

2ª El estado de anarquía sorda, los peligros las crisis, las revoluciones y la

perturbación casi constante y permanente de las sociedades modernas, traen su origen y reconocen como razón suficiente principal el ateísmo práctico de los gobiernos que, o prescinden, o menosprecian, o rechazan y excluyen del Estado a la religión verdadera y hasta toda religión, como si su intervención e influencia en la Administración y en las leyes no fuera provechosa a la sociedad, aun en el orden puramente político, civil y económico. La justicia de Dios, que no admite acepción de personas, y que alcanza al poderoso lo mismo que al pobre, ha tocado con su dedo omnipotente a los gobernantes descreídos e irreligiosos, y hácelos temblar a cada instante, al estruendo pavoroso de las revoluciones que hacen astillas los tronos de los reyes, y más todavía a esos ministros y gobernantes salidos de la clase media, los cuales, en medio de su egoísmo sensualista y de su indeferentismo religioso, perciben y escuchan el rumor siniestro de los torrentes de sangre y de ruinas que las clases desheredadas amontonarán sobre ellos como digno y justo castigo de las doctrinas irreligiosas y anticatólicas que en su corazón y en su inteligencia sembraron.

Ahora conviene añadir, que la necesidad y existencia de la religión natural no excluye la necesidad de una religión revelada y sobrenatural. Porque ello es indudable que la historia y la experiencia ponen de manifiesto la insuficiencia de la razón humana para dar a Dios el culto debido y establecer una religión pura, santa, inmaculada, perfecta y digna de Dios. El politeísmo, el mahometismo, el budismo, con todos los groseros e inconcebibles errores que los acompañan; la inmoralidad y corrupción de costumbres que se revelan en los pueblos y clases que rechazan o miran con indiferencia las verdades y máximas de la religión cristiana en nuestros días, a pesar de su civilización, formada por las corrientes cristianas; finalmente, los gravísimos errores, así especulativos como prácticos y morales en que incurrieron los más grandes genios del paganismo, e incurren hoy los que rechazan y combaten la verdad cristiana, todo demuestra la impotencia de la razón humana para fundar una religión perfecta y digna de Dios y del hombre, y la consiguiente necesidad de que Dios venga en auxilio del hombre por medio de una revelación positiva y especial.

Luego es ilegítima y contraria a la razón, a la experiencia y a la historia, la pretensión de los deístas y racionalistas al negar la necesidad relativa y la existencia de la religión revelada, representada por el catolicismo, especialmente si se tienen en cuenta los motivos racionales de credibilidad y los caracteres que la distinguen, dando testimonio evidente e irrecusable de su realidad a los ojos de todo hombre de buena fe, y sobre todo, de buena voluntad. Porque la verdad es que hay demasiados motivos para sospechar,

como observaron varios escritores [2] , que lo que suscita las iras y la repugnancia de los deístas y racionalistas contra la religión revelada, no es tanto la parte relativa al entendimiento, como la parte relativa a la voluntad, o sea la perfección y santidad de la ley moral que contiene.

Hay todavía otra razón no menos convincente y decisiva a favor de la necesidad de una revelación religiosa. Aun cuando conceder quisiéramos que la razón humana representada por algunos filósofos eminentes, pueda reconocer y constituir un sistema religioso-moral completo, cosa inadmisible por cierto ante la enseñanza de la historia [3] , siempre sería conveniente y necesaria la revelación para que la inmensa mayoría de los hombres, a quienes ni su razón, ni las necesidades ordinarias y apremiantes de la vida permiten conocer de una manera completa y segura la verdad religiosa y moral, pueda entrar en posesión de esta verdad de un modo fácil, seguro y no ocasionado a error, condiciones que se reúnen en la palabra o revelación divina.

Con razón, pues, y con razón profundamente filosófica, enseña santo Tomás que la revelación divina es necesaria, no solamente respecto de aquellas verdades que superan enteramente al alcance de la razón humana, como son los dogmas o misterios de la Trinidad, la Encarnación, &c., sino aun con respecto a ciertas verdades, que absolutamente hablando, no son superiores a la razón humana. La ignorancia de la mayor parte de los hombres, apartados de las especulaciones científicas por pereza, impotencia, y sobre todo por las necesidades y atenciones de la vida material, sería suficiente para probar la necesidad de esa revelación divina, única capaz de facilitar y asegurar para la generalidad de los hombres las verdades morales y religiosas.

---

[2] Citaremos, entre otros, a Laurentie, el cual se expresa en los siguientes términos sobre este particular: «*Le mot de révélation ou de religion revelée leur est un object defrroi, et ils se réfugient dan une certaine religion naturelle, qui les met à laise. La différence sexplique trop aisément. Dèsque par la révélation Dieu apparait, la morale a une origine assurée, la religion a une sanction éclatante et souvéraine; il nest pas possible de se soustraire par la raison à un tel empire. Il faut donc flechir; il faut donc corriger la vie; il faut donc ataquer et dompter ses penchants... Ce mot de révélation leffarouche donc, parce que seul il donne la raison des devoirs qui vont saisir la conscience dans son mystériux silence, et dans ses plus cachés replis. Il n y a pas dautre raison de la résistance philosophique à la religion revelée*». Enciclop. du XIX siècle, t. XXI, pág. 221.

[3] Después de indicar Drey los errores de todo género, y principalmente en el orden religioso-moral, profesados por los filósofos y legisladores paganos, añade: «*Tal es la religión de la naturaleza, que diviniza la naturaleza y las cosas naturales, y que encontramos en la historia de los pueblos, los cuales, o bien se prosternan y tiemblan ante el primer objeto de la naturaleza que se les presenta, según puede servirles y dañarles; este es el fetichismo; o bien adoran los animales, como los egipcios; o bien veneran los grandes cuerpos celestes depositarios de las fuerzas elementales, como los pueblos de Oriente, desde Babilonia hasta Cartago, a través del Asia occidental; o bien finalmente, divinizan al hombre, como hizo la mitología de los griegos*». Diction. Encyclop. de la Theol. cath., tom. II, pág. 90.

A esto se añade: 1º que la razón humana, sólo después de investigaciones largas, difíciles, complejas, y por lo mismo ocasionadas al error, puede llegar al conocimiento cierto y completo de estas verdades; 2º que las pasiones humanas, especialmente durante ciertos períodos de la vida, tienen no poca fuerza para oscurecer estas verdades [4].

23.2. Deberes que nacen de la religión en general.

Lo expuesto en el artículo anterior, conduce a la afirmación de ciertos deberes del hombre para con Dios, bajo el punto de vista de la religión en general.

El primer deber del hombre bajo este punto de vista, es buscar e investigar cuál sea la religión verdadera, en el caso de que no se halle en posesión de ella, o que abrigue dudas racionales sobre esta materia.

En fuerza de las prescripciones de la ley natural, el hombre está obligado a dar a Dios el culto que le sea agradable y conforme con su voluntad cumpliendo todos sus preceptos y los deberes religiosos, en la forma y condiciones por el mismo Dios determinadas. Y como quiera que para cumplir

[4] He aquí el notable pasaje de santo Tomás, al que aludimos en el texto: «*Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem, propter complexionis indispositionem, ex qua multi sunt naturaliter indispositi ad sciendum... Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris... Quidam autem impediuntur pigrita; ad cognitionem enim eorum, quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, cum fere totius Philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Sic ergo, non nisi cum magno labore studii, ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. Secundum inconveniens est, quod illi qui ad praedictae veritatis cognitionem pervenirent, vis per longum tempus pertingerent; tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur... tum propter hoc, quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionium anima fluctuat, non est apta tam altae veritatis cognitioni... maneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris, cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudem, proveniret. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admixcetur propter debilitatem intellectus nostri... Inter multa etiam vera, quae demonstrantur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur... Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem*» (del orden natural) «*de rebus divinis, hominibus exhiberi*». Sum. Cont. Gent., lib. I, cap. 4º

todo esto necesita conocer de antemano cuál sea la verdadera religión, entre las varias positivas que se disputan el imperio del mundo, de aquí el deber estrecho de buscar la verdad acerca de este punto. Contra ese deber y contra la misma ley natural pecan, sin duda, los hombres de ciencia y de cierta ilustración, que profesan el racionalismo, el protestantismo, el indeferentismo o el deísmo, en atención a que es muy difícil y moralmente imposible, que semejantes hombres se hallen con ignorancia invencible acerca de la verdad de la religión católica.

El segundo deber es abrazar la verdadera religión, una vez reconocida como tal. Esta adhesión debe extenderse, no sólo a las cosas que la razón humana comprende, sino también a las que sobrepujan sus fuerzas naturales.

La razón nos demuestra que pueden existir verdades inaccesibles o superiores a la misma, puesto que la razón divina es infinitamente superior a la humana, y posee la verdad infinita y absoluta, de la cual la razón humana sólo percibe algunos destellos entre sombras, dudas y oscuridades. Luego desde el momento que reconoce que la religión A es la expresión y manifestación de Dios, debe abrazarla y conformarse con ella en todos sus extremos, sometiendo su razón y su voluntad a la razón y a la voluntad de Dios.

De aquí el tercer deber, de profesar la religión verdadera, no solamente con la boca y el entendimiento, sino con la voluntad y el corazón, o sea la obligación de conformar y ajustar la conducta moral a los preceptos y máximas en ella contenidas. En realidad, el fin principal porque Dios reveló al hombre la verdadera religión, es precisamente para que el hombre, cumpliendo y observando sus preceptos morales y sus máximas divinas, realice su perfección moral en la vida presente y consiga la perfección y felicidad suprema en la vida futura.

El cuarto deber es tributar a Dios el culto religioso, no según la voluntad, las invenciones o el capricho de los hombres, sino en la forma prescrita por Dios y por los depositarios y órganos de su voluntad. Este culto debe ser, tanto interno, como externo y público, como se dirá en el artículo siguiente.

El quinto deber es conservar, defender y propagar la verdadera religión, una vez conocida y abrazada. Dios, que quiere que todos los hombres se salven y que conozcan la verdad, según la palabra de san Pablo, quiere también, no solamente que el hombre conserve la verdadera religión, sino que también la comunique y facilite a los demás en la manera y forma que sus circunstancias lo permitan. Y al cumplir esto, el hombre llena y cumple a la vez un deber de gratitud para con Dios, y de amor y verdadera benevolencia para con los demás hombres, a los cuales nada interesa tanto ciertamente como el conocer y abrazar la verdadera religión.

Corolarios

1º El indeferentismo religioso, sobre ser absurdo en sí mismo, es indigno del hombre. Es absurdo: porque, o supone que es indiferente a Dios que se le tribute culto verdadero o falso, o supone que todas las religiones son igualmente buenas y verdaderas. Es indigno del hombre: porque indigno es de un ser racional y moral, no cuidarse de conocer y abrazar la verdadera religión, sin la cual es imposible agradar a Dios, y conseguir, ni siquiera conocer su destino en la vida presente y después de la muerte.

2º Debe rechazarse como irracional el latitudinarismo, según el cual, el hombre puede conseguir la vida eterna practicando cualquier religión, aunque no sea la católica. Salvo el caso de buena fe, no muy fácil entre ciertas clases de las sociedades civilizadas, o de una providencia extraordinaria, el hombre no puede conseguir la felicidad perfecta de la vida eterna fuera de la Iglesia católica, órgano y representante de la religión revelada. Con razón, pues, se halla condenada en el Syllabus la siguiente proposición: «*Los hombres pueden encontrar el camino de la salvación eterna y conseguir esta en el culto de cualquiera religión*».

23.3. El culto divino.

Hemos dicho antes que uno de los deberes principales que emanan de la religión, es dar a Dios el culto debido: porque, en efecto, el culto puede considerarse como la manifestación religiosa por excelencia por parte del hombre.

Hablaremos primero de la necesidad del culto, y después de la libertad de cultos.

Tesis 1ª: El hombre debe honrar a Dios, no solamente con culto interior, sino también con culto externo y público.

1º Culto interno.

Que el hombre debe a Dios adoración, honor, reverencia, amor, temor y acción de gracias, en lo cual consiste el culto interno, es una de aquellas verdades que pueden denominarse evidentes y de sentido común, para todo el que admita la existencia de Dios. Sólo, pues, los ateos pueden negar este culto interno, por medio del cual el alma humana se pone en comunicación más o menos íntima con Dios, reconociendo y confesando su dominio y excelencia sobre toda criatura, su bondad suma, su justicia, su providencia y los grandes beneficios que de su Criador recibe.

2º El culto externo.

a) La razón suficiente del culto divino abraza dos elementos principales, que son: 1º reconocer y confesar el dominio y la superioridad infinita de Dios, por razón de la cual le es debida completa sumisión por parte de toda criatura y con particularidad por parte del hombre; 2º reconocer y confesar su bondad suma y providencia paternal, por razón de la cual se le debe acción de gracias por los beneficios del mismo recibidos; es así que el hombre no está menos sujeto y dependiente de Dios por parte del cuerpo que por parte del alma, y le debe acción de gracias por los beneficios y bienes corporales y sensibles, no menos que por los espirituales e inteligibles: luego así como el hombre debe a Dios culto interno por parte del alma y de los bienes espirituales, se lo debe también por parte del cuerpo y de los bienes que al mismo afectan.

b) La experiencia misma nos demuestra que el hombre, durante la vida presente y en fuerza de las condiciones mismas de su naturaleza espiritual y material, inteligible y sensible a la vez, se eleva al orden inteligible pasando primero por el orden sensible, existiendo relaciones íntimas y múltiples entre la sensibilidad y la inteligencia, entre el cuerpo y el alma, entre las pasiones y la voluntad. Así, pues, como vemos que el alma depende de las cosas materiales y sensibles por parte del conocimiento intelectual y científico, hasta el punto de que éste no podría existir ni desarrollarse en el hombre, si en él no funcionaran los sentidos y la sensibilidad, así también el culto interno desfallecería, si no fuera excitado, mantenido y vivificado por medios externos y sensibles. Luego el hombre necesita hacer uso del culto externo, siquiera no sea más que para mantener vivo y conservar y fomentar el interno. Éste es, sin duda, más principal e importante que el externo, y hasta puede decirse que es el fin inmediato del externo, sin el cual, o desaparecería, o perdería su vigor y eficacia el interno.

3º El culto público.

Las precedentes reflexiones demuestran también la conveniencia y necesidad del culto público. Y a la verdad

a) Así como el culto interno exige y llama al culto externo por medio de palabras y signos corporales de adoración y reverencia, como un medio connatural para excitar, renovar y afirmar el culto interno del alma, así también el culto externo exige y llama en su auxilio al culto público o colectivo, siendo, como es, incontestable y una verdad de experiencia, que el culto público, solemne y colectivo contribuye poderosamente a excitar, afirmar y hasta engrandecer el culto interno y externo en los particulares.

b) Negar que el culto público es muy a propósito para influir poderosa-

mente en el interno y externo privado, sería lo mismo que negar el principio de imitación en el hombre, la fuerza del ejemplo y el poder del principio de reunión y asociación. Cuando muchos hombres se reúnen, y reuniéndose se ponen en contacto, sus almas se levantan, se engrandecen, se vigorizan en virtud de la influencia recíproca que ejercen sobre otros en fuerza de una acción y reacción misteriosa.

c) Si a esto se añade que el culto público es un corolario lógico de una religión pública; que el culto público sirve para estrechar los lazos morales, sociales y políticos de los individuos; que las ceremonias y ritos del culto público son como símbolos sensibles, externos y sencillos de los dogmas religiosos y morales, preciso será reconocer que el culto público colectivo y solemne es sobremanera útil y hasta necesario al hombre religioso, y que se halla además en completa armonía con los instintos, condiciones y necesidades del mismo en el presente estado de unión del alma con el cuerpo.

Tesis 2ª: La libertad absoluta de cultos o de religiones es ilícita de su naturaleza.

Para evitar equivocaciones, fijaremos el sentido de la tesis con las siguientes observaciones:

1ª Por libertad de cultos no entendemos la libertad de conciencia, o sea la de profesar en el fuero interno esta o aquella religión, sino la que se refiere a la profesión externa y pública de toda clase de cultos y religiones.

2ª Si por libertad de conciencia se entiende que el poder público o la ley humana no tiene derecho para obligar a esta o aquella creencia religiosa, no hay inconveniente en admitirla, porque el fuero puramente interno de la conciencia no está sujeto a legislación humana. Pero si se entiende que el hombre tiene derecho (derecho digo y no facultad o libertad física, como la tiene para cometer un homicidio, sin que por eso tenga derecho) para abrazar y seguir en su interior la religión que quiera, en este sentido es inadmisible la libertad de conciencia; porque la ley natural impone al hombre el deber de buscar y abrazar la verdad, y esto con más razón cuando se trata de la verdad religiosa. Luego el hombre no posee el derecho de abrazar y profesar cualquiera religión, sino que tiene el derecho y el deber de abrazar y profesar la religión verdadera, y la omisión de este deber sólo puede excusarse por la ignorancia invencible acerca de la religión verdadera, ignorancia que es muy difícil que exista en la inmensa mayoría de las sociedades civilizadas, y sobre todo en ciertas clases y personas que rechazan la religión cristiana y revelada.

Esto supuesto, he aquí algunas pruebas de la tesis:

1ª El indeferentismo religioso es ilícito de su naturaleza y contrario a la recta razón y a la ley natural; porque admitir y profesar el indeferentismo

religioso es lo mismo que admitir y profesar, o que todas las religiones son igualmente verdaderas, cosa absurda, puesto que contienen dogmas y máximas contradictorias; o que a Dios le es indiferente el ser adorado con culto legítimo o ilegítimo, con la verdad o con la mentira. Luego la libertad de cultos, que envuelve y lleva consigo el indeferentismo religioso, es ilícita y contraria a la recta razón. Luego obran contra la justicia, contra la verdad y contra los intereses de la sociedad, los gobernantes y legisladores que reconociendo y profesando la verdad de la religión cristiana, sabiendo además que es profesada por toda la nación con rarísimas excepciones personales, introducen la libertad de cultos en la sociedad, a la cual y a sus miembros causan gravísimos perjuicios sin necesidad, toda vez que para salvar el derecho problemático de algunos particulares sobre esto, basta y sobra la tolerancia religiosa, o sea el no obligar con penas y castigos a la práctica externa de la religión verdadera.

2ª Es contrario a toda justicia y a la recta razón conceder los mismos derechos y la misma protección al bien y al mal, a la verdad y al error; porque la ley natural y los principios eternos de la moral y de la justicia proclaman que el hombre está obligado y tiene el deber de buscar y abrazar la verdad y el bien moral, rechazando y evitando el error y el mal. Ahora bien: introducir en una nación católica la libertad de cultos, no es otra cosa que cooperar a la introducción del error y del mal, concediendo iguales derechos a éstos que a la verdad y al bien. Crece la fuerza de esta razón, si se tiene en cuenta que la introducción de la libertad de cultos lleva consigo por parte de los partidarios de las religiones falsas, y sobre todo, de los hombres perversos y malvados que existen en toda sociedad, y el derecho y la facultad de seducir a los hombres incautos, sencillos e ignorantes, con errores morales y religiosos, arrebatándoles, por decirlo así, los grandes bienes y consuelos que para la vida presente y futura acarrea al hombre la verdadera religión. Y de estos males, responsables son ante la sociedad, y sobre todo ante Dios, los que a semejante libertad y facultad de propaganda irreligiosa cooperan con sus actos.

3ª Los males gravísimos que consigo lleva generalmente la libertad de cultos, bastarían, a falta de otras razones, para condenar su introducción en una nación que se halla en plena y pacífica posesión de la religión verdadera.

a) Las guerras civiles, las divisiones intestinas, los tumultos y la anarquía, suelen ser las consecuencias y el fruto de la introducción de la libertad de cultos en una nación antes católica, como lo demuestra la historia con respecto a la Alemania, la Suiza, la Francia en tiempos antiguos, y como lo demuestra la experiencia respecto de nuestra patria, entregada a la división, las luchas y el furor de los ciudadanos, y amenazada, por desgracia, de la guerra civil, a causa principalmente de la libertad de cultos, en mal hora introducida, y

de la excitación, malestar y perturbaciones profundas por esta introducción ocasionadas.

b) Produce y ocasiona disensiones entre las familias, desobediencia y menosprecio de los padres por los hijos, amarguras, desconsuelos y profundos sentimientos entre las personas allegadas o pertenecientes a la misma familia [5] ; en una palabra, la libertad de cultos tiende a aflojar y romper los lazos de la familia en todas sus manifestaciones.

c) A esto se añade la necesidad de cambiar la legislación de un pueblo en materias numerosas e importantes, lo cual lleva consigo graves perturbaciones sociales.

Y añádese, sobre todo, el gran peligro de desmoralización privada y pública; porque la verdad es, y la experiencia lo acredita demasiado, que la libertad de cultos es en la práctica un pretexto para encubrir y legitimar a los ojos del público, o la ausencia de toda religión, o las malas pasiones y los vicios. ¡Cuán pocos son, si es que hay alguno, los católicos prácticos y morigerados que abandonan el catolicismo para abrazar otra religión! En el orden práctico, la libertad de cultos puede traducirse por libertad del vicio.

Observación

No debe confundirse la libertad de cultos, proclamada como buena y como un derecho en absoluto, con la tolerancia de esta libertad. Las razones aducidas prueban que es falsa la doctrina que considera esta libertad como buena por sí misma, y como un derecho, al cual los representantes o depositarios del poder público no puedan oponerse en circunstancias normales y generales. Esto no obstante, cuando esta libertad ya se halla establecida, consolidada y

[5] Con razón el Sr. La Fuente, en su excelente obra La pluralidad de cultos y sus inconvenientes, consigna las siguientes reflexiones sobre este punto: «*El espectáculo de una familia dividida por opiniones religiosas es muy triste y en España lo sería mucho más. El padre, protestante, va o no va al templo; el hijo, escéptico y racionalista, va al billar o al casino, mientras que la madre con su hija, cual otra santa Mónica, va a la iglesia, arrostrando las burlas del uno y el desdén del otro, a llorar sus extravíos y pedir a Dios los reduzca al buen camino... ¡Oh por más que se quiera decir, debe ser horroroso el padecimiento de un católico al ver morir dentro de su propia casa, dentro de su propia familia, una persona querida a la cual se profesa cariño, y mirar con los brazos cruzados cuál pasan los momentos en que pudiera salvarse, y cuál se acerca la hora de la eternidad para aquella alma que dentro de pocos momentos será quizá por su falta de fe, reprobada, inexorable e irremisiblemente perdida, y perdida para siempre. Un indiferentista, un librecultista, no puede comprenderlo; ya lo sé, pero cualquier católico medianamente fervoroso lo comprenderá muy bien. Y luego después, al acompañar sus restos mortales a la última morada, llegar con ellos hasta la puerta del templo o del cementerio, y decir aquellas palabras, que en tales casos pronunciaba el gran O'Connell al acompañar los restos de algún amigo protestante: ¡Mi amistad llega hasta aquí!*» Págs. 290-91.

como encarnada en las leyes y costumbres de una sociedad, no solamente se puede, sino que se debe tolerar para evitar mayores males, o mientras no sea posible restablecer la unidad religiosa sin peligro ni trastornos graves.

Objeciones

Obj. 1ª Siendo Dios inteligencia infinita, conoce perfectamente las intenciones, afecciones, pensamientos y necesidades del hombre sin necesidad de manifestaciones vocales o de otros signos externos: luego es superfluo e inútil el culto externo.

Resp. Nadie creerá tal vez que esta objeción tan vulgar haya sido renovada nada menos que por el fundador y principal representante del racionalismo transcendental [6] ; y sin embargo, así ha sucedido. Por lo demás, la solución de esta objeción ya queda indicada en las pruebas de la tesis. En primer lugar, el culto externo es una protestación religiosa y un reconocimiento práctico de que el hombre depende de Dios en cuanto al cuerpo y las cosas sensibles, lo mismo que en cuanto al alma y las cosas espirituales, y es también una profesión explícita de subordinación a Dios por parte del cuerpo y de los sentidos.

En segundo lugar, las palabras, las inclinaciones y demás manifestaciones externas, sirven para excitar, fomentar y avivar los sentimientos internos, que languidecen más o menos sin esta excitación, a causa de la relación que en el presente estado de unión del alma con el cuerpo existe entre el orden sensible y externo, y el inteligible e interno. «*La mente humana*», dice santo Tomás, «*necesita de la excitación o auxilio de las cosas sensibles para unirse a Dios... y por esta razón, en el culto divino es necesario echar mano de algunas cosas corporales, a fin de que por este medio el alma sea excitada a los actos espirituales, por medio de los cuales se une a Dios*» [7]. «*Y estas cosas exteriores, añade después, no se presentan a Dios porque él necesite de ellas, sino en cuanto son ciertos signos de las obras espirituales e interiores, que son las que Dios acepta principalmente*».

«*Respeto de los hombres, usamos de palabras*», dice en otra parte [8], «*para manifestarles nuestros conceptos y sentimientos interiores... Mas respecto de Dios, usamos de palabras, no ciertamente para manifestar nuestros conceptos*

---

[6]Véanse si no las siguientes palabras de Kant citadas por Oischinger: «*La oración, como culto formal e interior, y consiguientemente como medio de gracia, es una ilusión y una superstición, es el fetiquismo; porque no es mas que la expresión de un deseo formulado ante un Ser que no necesita que le hablemos de nuestras necesidades para conocerlas*». Diction. enciclop., t. XIX, pág. 473.

[7]Sum. Theol., 2ª 2ª, cuest. 31, art. VII

[8]Ibid., cuest. 91, art. 1

o sentimientos a Aquel que ve y escudriña los corazones, sino para excitarnos a nosotros y a los que nos oyen a su reverencia. Y por esto es necesaria la alabanza de la boca, no ciertamente por Dios o para Dios, sino a causa del mismo laudante».

Obj. 2ª A un espíritu puro corresponde un culto puramente espiritual: siendo, pues, Dios espíritu sin mezcla alguna de materia, también deberá ser puramente espiritual o interno su culto.

Resp. En primer lugar, ya se ha dicho arriba, que la razón suficiente de la necesidad del culto externo no debe buscarse en Dios, sino en el hombre, como ser compuesto de materia y espíritu. En segundo lugar, la objeción sólo probaría que el culto interno es más principal e importante que el externo, pero no que este último sea inútil, ni que carezca de importancia relativa y de utilidad. «*La Religión*», dice a este propósito santo Tomás, «*considera los actos interiores como principales y como los que pertenecen directamente a la religión; mirando a la vez los exteriores, como secundarios y subordinados a los internos*».

Obj. 3ª Contra la segunda tesis puede objetarse que la libertad de cultos o religiones compete al hombre por derecho natural, contra el cual nada puede la ley humana. Y que la libertad dicha corresponde al hombre por derecho natural, se prueba porque el hombre, según su propia naturaleza, tiene libertad para creer esto o aquello acerca de Dios y del culto que dársele debe.

Resp. La afirmación de que la ley natural permite al hombre profesar el culto y religión que se le antoje, es tan falsa como irreligiosa. Lo dicho al demostrar la tesis, prueba que la ley natural, lejos de conceder al hombre el derecho de profesar cualquiera religión, le impone, por el contrario, el deber de profesar la verdadera. De aquí es que la ley humana, en la hipótesis de la posesión de la religión verdadera por parte de la sociedad, al prohibir la introducción y profesión pública de las religiones falsas, lejos de obrar contra la ley natural, más bien favorece su cumplimiento. Lo único a que no alcanza y a que no debe extenderse la ley humana, es a la prohibición penal de la profesión puramente interna de una religión falsa.

El origen de este y otros sofismas análogos sobre esta materia, es que se confunde la facultad o libertad física para hacer alguna cosa, con la facultad o libertad moral; o lo que es lo mismo, se confunde la facultad y potencia de realizar una cosa, con el derecho de ejecutarla. Y es lo mismo que si uno dijera: «Yo puedo, es decir, soy dueño y capaz de determinarme a matar a Pedro: luego tengo derecho para hacerlo, es decir, tengo libertad moral para matar a Pedro»; lo cual vale tanto como decir que puedo ejecutar esta muerte sin faltar al orden moral.

Obj. 4ª De la solución precedente y de las pruebas de la tesis se deduce

que los gobernantes de países infieles o herejes, tienen el derecho de impedir la introducción y predicación del Evangelio en sus territorios.

Resp. Esta deducción es ilegítima, porque supone que la ley natural concede los mismos derechos al error y al mal que a la verdad y al bien: supone también que las pruebas y caracteres de la verdad de la religión católica son iguales a las pruebas y caracteres de los demás cultos: doble hipótesis que ningún hombre sensato admitirá sin duda, si procede de buena fe. Luego los gobernantes de las naciones infieles y heréticas, lejos de tener *per se* o en virtud de la ley natural, el derecho de impedir la introducción de la religión católica, tienen, por el contrario, el deber de abrazarla ellos mismos y de procurar que sus súbditos la abracen, a no ser que la ignorancia invencible los excuse de esta obligación, ignorancia que es difícil tenga lugar en los gobernantes de naciones más o menos civilizadas, y principalmente en las cristianas heréticas o disidentes.

Obj. 5ª Los partidarios de la libertad de cultos en nuestra patria suelen o solían justificar su necesidad y conveniencia con razones como las siguientes: 1ª que la libertad de cultos atrae los capitales extranjeros, aumentando por este medio la riqueza pública; 2ª que el clero católico se hace más activo y se perfecciona con la lucha y discusión con los ministros de otras religiones; 3ª que los católicos sinceros y verdaderos se hacen más fervorosos en la piedad y más firmes en la fe.

Resp. Contestando brevemente a estas razones, diremos ante todo que, aun cuando fueran reales esas ventajas, nunca serían suficientes para contrapesar los gravísimos males, inconvenientes y peligros que ha producido, produce y producirá la introducción de esa libertad en una nación eminentemente católica, como es la española. Además de esta consideración general, he aquí algunas especiales, relativas a las tres razones de la objeción:

a) Para todo hombre de buena fe, está fuera de duda que la unidad religiosa en nada impedía ni perturbaba la introducción de capitales extranjeros. Aparte de que los capitalistas suelen ser, por lo general, sobrado despreocupados para cuidarse mucho de estas cosas, es lo cierto que a ninguno se molestaba por semejante motivo, en virtud de la tolerancia general y práctica, introducida y como encarnada en las costumbres públicas. Si no acudían, pues, los capitales extranjeros, no era ciertamente por falta de libertad religiosa, sino por otras causas y razones que no es del momento examinar. Baste consignar, en corroboración de todo lo dicho, la experiencia que nos enseña, que ni los capitales extranjeros, ni la riqueza pública han aumentado después de introducida la libertad de cultos con la revolución setembrina. Lo que sí ha aumentado después de ésta es la paralización industrial y comercial, la pobreza y miseria pública.

b) Sin contar que los ministros católicos no necesitan aprender de los de

otras religiones, ni en el orden moral, ni en el orden científico [9] , establecer la utilidad y necesidad de la libertad de cultos sobre semejantes razones, equivale a decir que se debe procurar que haya guerras para que se formen buenos capitanes, que haya muchas enfermedades y grandes pestes para que los médicos se hagan más activos y más estudiosos.

c) En primer lugar, en la nación que conserva la unidad católica hay también católicos fervorosos, sinceros y perfectos, en tanto o mayor número, como puede haber en las naciones en que reina la libertad de cultos. A esto se añade la consideración muy poderosa, que mejor es que todos sean católicos, aunque haya muchos tibios e imperfectos; porque al fin éstos están en camino fácil de salud, puesto que mientras conservan la fe, conservan el principio y el germen para volver a Dios y a la práctica de la religión en la vida y en la muerte, ventaja que no alcanzan los que han perdido la fe o han abandonado la religión verdadera.

23.4. De los derechos y deberes anejos y consiguientes a la Iglesia de Cristo.

[10]

Para reconocer los deberes que al hombre incumben con respecto a la Iglesia católica, como órgano de la verdadera religión, preciso es conocer de antemano su naturaleza y constitución, para deducir de aquí sus derechos y los consiguientes deberes del hombre para con ella.

23.4.1. Naturaleza y constitución propia de la Iglesia.

Tratar con extensión este argumento, pertenece a la teología. Nosotros sólo debemos dar una idea general del mismo, como base racional de los

[9] «*¿Si querrán los policultistas*», dice con razón el Sr. La Fuente, «*que el obispo anglicano Colenso, que no admite la divinidad de la Biblia, venga a reformar y enseñar a nuestro clero? William Cobbet ha demostrado hasta la evidencia que el clero anglicano sólo tiene actividad para hacer dinero, y esto lo ha probado con números y con razones, a las cuales no se ha podido contestar. Y cuando los protestantes mismos se ríen de la actividad de su clero para la vida espiritual, ¿se quiere venir a presentarlo como un modelo para el nuestro?*» Obra cit., págs. 376-377.

[10] El título completo de esta sección es: «De los derechos y deberes anejos y consiguientes a la Iglesia de Cristo, como órgano de la religión verdadera»; abreviado por motivos tipográficos. N.E.

derechos y deberes relativos a la Iglesia; idea que reduciremos a los siguientes puntos:

1º Cuando llegó la plenitud de los tiempos, por los antiguos patriarcas y profetas anunciada, apareció Cristo sobre la tierra y conversó con los hombres; el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros para reparar la gran caída moral de la humanidad, y colocarla de nuevo en condiciones fáciles para conseguir la felicidad sobrenatural de ver a Dios como es y cara a cara: «*videmus eum sicuti est, facie ad faciem*», como dice el Apóstol. Con este objeto y con el de facilitar al hombre el conocimiento y práctica del camino que a este destino final conduce, instituyó sobre la tierra una sociedad religiosa, en la cual tienen cabida todos los pueblos y todos los siglos. Esta sociedad es la que llamamos Iglesia de Cristo, Iglesia católica, porque es la depositaria de la fe y doctrina revelada, de los sacramentos, de la gracia y de los medios proporcionados y necesarios para santificar al hombre, dotándola a la vez de una cabeza suprema e infalible, que la rigiera y conservara perpetuamente bajo el gobierno y acción del mismo Cristo como cabeza invisible.

2º En atención a que todos los hombres están obligados a formar parte de esta sociedad religiosa, fuera de la cual no hay salvación para el hombre, quiso su divino fundador que fuera fácil y accesible a todos su reconocimiento, haciéndola, en consecuencia, visible y como palpable y manifiesta para todo hombre que quisiera buscar de buena fe la verdad divina. Por esta razón la adornó con los caracteres especiales, a la vez que brillantes y de fácil discernimiento, que distinguen a su Iglesia, en la cual resplandecen la unidad, la santidad, la universalidad y el carácter de apostólica o fundada, propagada y continuada hasta nosotros por los apóstoles, por medio de una sucesión perpetua y constante de Pontífices y Obispos, de doctrina, sacramentos y jerarquía.

3º La forma de gobierno en la Iglesia es una teocracia monárquica, con participación aristocrática y democrática. Es teocracia: porque su cabeza suprema es el mismo Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en el cual reside la autoridad plena de regir y gobernar su Iglesia, como lo verifica, conservándola y conduciéndola a su fin a través de todos los peligros, escollos y vicisitudes de la vida humana. Es monárquica, por cuanto el mismo Cristo comunicó a san Pedro y a sus sucesores una autoridad suprema e independiente, para regir y gobernar la Iglesia, con sujeción empero a las leyes fundamentales y divinas, como son los dogmas revelados, los sacramentos, la jerarquía, &c. Es aristocrática, en cuanto que el Sumo Pontífice no puede destruir el orden jerárquico compuesto de obispos, presbíteros y ministros; y además, porque a los obispos corresponde de derecho divino una intervención directa en el gobierno de la Iglesia, habiéndolos puesto el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios: «*Spiritus Sanctus posuit regere Ecclesiam Dei*». Es

democrática: a) porque el Sumo Pontífice entra en posesión de su dignidad por elección y no por derecho hereditario; b) porque tanto él como los obispos, sacerdotes y ministros son elegidos y salen de todos los rangos de la sociedad, sin distinción de clases, y lo que es más, sin distinción de pueblos, tribus, lenguas, climas y civilizaciones [11] . Téngase presente, sin embargo, que aunque la elección del Sumo Pontífice pertenece a los hombres, no son estos los que confieren al elegido la suprema potestad y jurisdicción de gobernar la Iglesia, potestad y jurisdicción que recibe del mismo Dios.

4º El fin de la Iglesia, en cuanto a la vida presente, es la perfección espiritual del hombre, su santificación por medio de la gracia divina y de las obras buenas por esta fecundadas. En cuanto a la vida futura, es la consecución de la vida eterna, consistente en la unión perfectísima con Dios por medio de la intuición de la esencia divina. Los medios principales para realizar y conseguir este doble fin, son la fe, la gracia, los sacramentos, las virtudes y el culto divino.

5º De la doctrina expuesta acerca de la constitución y naturaleza de la Iglesia, se desprenden las siguientes consecuencias:

1ª La Iglesia es una sociedad que goza de completa independencia con respecto a cualquiera autoridad humana y a toda sociedad civil, puesto que el mismo Dios es su autor y legislador, y de él depende por parte de su fundación, propagación, forma, doctrina, culto, sacramentos, jerarquía, conservación, fin y medios; a no ser que alguno quiera negar que el poder de Dios y derecho divino no están sujetos al poder humano, ni a la ley civil.

2ª La jerarquía eclesiástica, como fundada en derecho divino y procedente del mismo Cristo, posee una autoridad de derecho divino, y como tal, independiente de toda autoridad humana. Luego ningún poder humano tiene derecho para limitar, coartar o impedir el ejercicio de la potestad y jurisdicción que al Sumo Pontífice, a los obispos, a los sacerdotes y demás ministros de la Iglesia compete en orden a los miembros de la misma.

3ª La Iglesia de Cristo posee vida propia, autoridad propia, organismo propio y peculiar, con el derecho consiguiente de poner en práctica los medios necesarios para su propia conservación, expansión y propagación. En virtud

[11]«*Sous le monarque éternel*», escribe a este propósito Rohbacher, «*et invisible, le Christ, est un monarque visible et mortel, son vicaire, le Pape, qui a reŗ de lui la pleine puissance de pâitre et de regir l'Eglise universelle. Par son canal d'autes princes et pasteurs appéles en partage de sa sollicitude, reįivent à pâitre et à regir des Eglises particulières, non pas comme ses vicaires ou lieutenants, mais comme princes, et pasteurs véritables. En fin, ni la papauté ni l'espiscopat, ni le simple sacerdoce n'est héréditaire. Tout se recrute dans le peuple, qui est toute l'humanité chrétienne. Le dernier peut devenir le premier. Un pêcheur de Gailée será le premier Pape, Saint-Pierre; un thrace deviendra le pape Cênon; le fils d'un charpentier de Toscane, le pape Gregoire VII; le fils d'un domestique anglais, la pape Adrien IV, un petit pâtre le pape Siste V.*» Histoire de l'Eglis., t. 1, pág. 366.

de este derecho divino y de la voluntad misma de Cristo, corresponde a la Iglesia ejercer libremente.

a) El ministerio doctrinal, o sea el ministerio de la palabra de Dios, cuyas manifestaciones y formas principales son la predicación del Evangelio, las decisiones dogmáticas y disciplinares, la interpretación de la Sagrada Escritura, y la proscripción de los errores religiosos.

b) El ministerio sacerdotal, o sea la administración de los sacramentos, el ejercicio de las funciones sagradas que a estos se refieren, el sacrificio de la misa, con otras análogas, ya sea que estas funciones pertenezcan a los sacerdotes, ya sea que pertenezcan a los demás grados superiores o inferiores de la jerarquía eclesiástica.

c) El ministerio legal, o sea la facultad de establecer y promulgar leyes encaminadas a promover la santidad de las costumbres de los fieles, a conservar y fomentar la unión y subordinación entre los miembros de la Iglesia, a proveer a la misma de ministros idóneos para ejercer en todas partes este triple ministerio que Jesucristo encomendó a su Iglesia.

6º La Iglesia católica constituye, por lo tanto, una sociedad natural y sobrenatural a la vez. Es una sociedad natural: 1º porque sus miembros son hombres, a los cuales se trata de perfeccionar sin destruir su naturaleza ni sus condiciones humanas, pues la gracia no destruye sino que perfecciona la naturaleza; 2º y principalmente, porque realiza y llena mejor que ninguna otra sociedad, la aspiración del hombre al infinito, y es la expresión más elevada del sentimiento religioso que en el fondo del corazón humano se revela.

Es sociedad sobrenatural, en el sentido y bajo el punto de vista de que su fundación, propagación, doctrina, sacramentos, y sobre todo, su fin, sus medios, superan las fuerzas de la naturaleza humana y reconocen como principio el mismo Dios como autor de la gracia, o sea del orden sobrenatural. De aquí es que puede decirse con razón, que la Iglesia es la sociedad más perfecta y admirable de cuantas los hombres han conocido, y viene a ser la realización de aquel ideal de sociedad universal, tan deseada y como presentida por algunos grandes genios de la antigüedad pagana, entre ellos, por Platón y Cicerón.

23.4.2. Derechos de la Iglesia y deberes del hombre relacionadas con estos derechos.

De la doctrina consignada en el párrafo anterior, no es difícil colegir cuáles sean los derechos principales de la Iglesia y los deberes que en el hombre resultan con relación a ella. Helos aquí:

1º La Iglesia tiene el derecho de predicar el Evangelio en todo el mundo. Toda vez que Cristo fundó y constituyó la Iglesia como una sociedad religiosa necesaria a todos los hombres para conseguir la vida eterna, compete a ésta el derecho divino de propagarse por todas partes, haciéndose visible a todos los hombres, sin lo cual éstos, ni podrían cumplir la obligación que tienen de entrar en esta Iglesia, ni realizar su destino final y perfección suprema. Por otra parte, el mismo Jesucristo concedió a la Iglesia este derecho cuando dijo a los Apóstoles: «*Euntes docete omnes gentes... docentes eos servare quacumque mandavi vobis*»: «*Predicad a todas las naciones, enseñándoles a observar las cosas que os he mandado*». La autoridad, pues, divina y suprema de Cristo, el derecho de los hombres a la verdad, y sobre todo, el derecho y necesidad de formar parte de la sociedad religiosa instituida por Cristo para poder realizar su destino y perfección final, todo contribuye a demostrar el derecho que a la Iglesia asiste de propagarse por todas partes por medio de la predicación del Evangelio.

A este derecho corresponde por parte de los hombres

a) El deber de abrazar la fe de Cristo y de observar sus preceptos y máximas, luego que hayan reconocido su verdad.

b) Por parte de los príncipes y gobernantes, el deber de no resistir ni impedir la predicación del Evangelio, y hasta de protegerla y facilitarla; y esta obligación o deber es más grave con respecto a los príncipes y gobernantes de naciones cristianas, aunque sean heréticas, porque es más difícil que los excuse la ignorancia.

c) Los príncipes católicos tienen el derecho de combatir a los no católicos que, o impiden la propagación de la verdadera religión, o la persiguen. Del derecho divino de la Iglesia para propagarse, se deriva en ella y se comunica a los príncipes que son sus hijos, el derecho de proteger en esta materia, y de repeler la violencia o injuria que se le hace al impedirle su ejercicio.

2º La Iglesia tiene derecho de establecer y promulgar leyes encaminadas al gobierno, dirección y mejoramiento de los cristianos todos, sean superiores o súbditos. Estas leyes tienen fuerza, no solamente obligatoria sino coactiva, por cuanto la Iglesia ha recibido de su divino fundador, no solamente la autoridad legítima para promulgarlas, si que también para sancionarlas por medio de penas espirituales, cuales son la excomunión, el entredicho, &c.

A este derecho de la Iglesia corresponde por parte de los hombres:

a) El deber de la obediencia o sumisión; pues, según la sentencia del mismo Jesucristo, el que no obedece a la Iglesia debe ser considerado como un gentil y publicano.

b) El deber de la libertad por parte de los magistrados y gobernantes civiles, siendo incontestable que si los fieles tienen el deber de obedecer y cumplir las leyes eclesiásticas encaminadas a su bien espiritual y verdadero,

con igual o mayor razón los magistrados están en el deber de no impedir la promulgación y observancia de estas leyes, sopena de violar por una parte el derecho de la Iglesia a promulgarlas, y por otra el derecho de los ciudadanos a que no se les pongan obstáculos para su perfección moral y espiritual.

Fácil es inferir de aquí, que obran contra todo derecho y contra toda justicia los príncipes y magistrados que ponen trabas o impiden la publicación de las leyes, decretos, constituciones y bulas relativas a la fe, las costumbres y la disciplina, salvo en los casos y condiciones en que la misma Iglesia les conceda esta facultad.

3º La Iglesia tiene el derecho, y derecho divino, de proponer y declarar las verdades pertenecientes a la fe católica, con respecto al dogma y a la moral; y además, de establecer su disciplina, pues ella es la columna y firmamento de la verdad, y del mismo Cristo ha recibido la autoridad suprema para esto.

A este derecho corresponde por parte de los fieles todos, sean súbditos o superiores:

a) El deber de abrazar y asentir a estas verdades con fe divina, y de conformar su conducta con ellas, si se trata de la moral o disciplina.

b) Por parte de los príncipes y magistrados, el deber de prohibir e impedir, según lo permitan las circunstancias de la sociedad, la publicación y propagación de doctrinas contrarias a estas verdades, ya porque semejantes doctrinas ceden en perjuicio moral y espiritual de los súbditos, cuyo bien deben procurar y cuyo daño y engaño deben evitar, ya porque, como príncipes y magistrados católicos, deben obediencia, protección y auxilio a la religión católica.

4º La Iglesia tiene el derecho de velar sobre la enseñanza pública y consiguientemente de intervenir en los establecimientos públicos de enseñanza, frecuentados por sus súbditos. La razón es, que sin este derecho, ni puede evitar el peligro de que los fieles sean engañados y pervertidos, ni puede ejercer expeditamente y de una manera práctica y útil para los fieles, el derecho de examinar las doctrinas y condenar los errores contrarios a la religión.

A este derecho corresponde por parte de los gobiernos católicos, el deber de conceder, o al menos no impedir la intervención del Sumo Pontífice y de los obispos en la enseñanza pública. Esto sin contar que esta intervención es de la mayor utilidad para los mismos poderes públicos; pues la experiencia enseña demasiado que la enseñanza de las doctrinas católicas, y por consiguiente la intervención de la Iglesia en la instrucción pública, es el medio más poderoso, más práctico y más eficaz para contener a los pueblos en su deber, para evitar insurrecciones y perturbaciones sociales, para moralizar las masas y para mantener y consolidar el espíritu de orden, de obediencia y sumisión de los gobernados.

A este derecho de la Iglesia se opone directamente ese monopolio uni-

versitario y esa enseñanza oficial, en que el Estado se arroga el derecho de dar a los pueblos una enseñanza o doctrina determinada, conculcando los derechos y libertades, no solo de la Iglesia, sino de los padres de familia para educar y enseñar a sus hijos. En esta materia, como en otras muchas, la sociedad moderna retrocede al antiguo paganismo y al despotismo cesarista, proclamando prácticamente el derecho del Estado para educar a su antojo a los ciudadanos, y para ejercer sobre ellos los derechos de rey y de pontífice, reasumiendo en sí todos los derechos, sagrados y profanos, civiles y políticos.

5º La Iglesia tiene el derecho de adquirir y poseer bienes temporales. Si este derecho es reconocido en otras sociedades y en los individuos, con mayor razón debe reconocerse en la Iglesia de Cristo, sociedad perfecta, si las hay, independiente, autónoma y de un organismo perfecto. Por otra parte, esta Iglesia no puede subsistir convenientemente, ni desarrollarse y propagarse, sin el culto, el cual exige ministros, templos, altares, vestiduras y cien otros objetos, que no pueden obtenerse de una manera digna sin la posesión y dominio de bienes temporales. A esto se añade, que estos bienes son una condición casi necesaria para la independencia y libertad de acción que la Iglesia de Cristo y sus ministros exigen.

A este derecho corresponde por parte de los príncipes y gobiernos, el deber de conservar y proteger los bienes de la Iglesia y sus corporaciones, así como el derecho a su adquisición. Que si alguna vez resultan algunos inconvenientes del ejercicio de este derecho y posesión, o mejor dicho, de la excesiva acumulación de bienes, expedito tienen el camino para remediar estos inconvenientes, no con la violencia y el despojo, ni menos negando a la Iglesia el derecho de adquirir y poseer, sino poniéndose de acuerdo con la Cabeza de la Iglesia, la cual nunca se niega, cuando los inconvenientes son reales, y la demanda de los gobiernos es racional. Excusado es añadir que esa desamortización eclesiástica, tan querida y acariciada por los modernos gobernantes, no es más que una verdadera violación del derecho de propiedad, un despojo inicuo, ya sea que se la considere a la luz de la recta razón y de la ley natural, ya a la luz de la idea religiosa.

Corolarios

1º La base fundamental de las relaciones entre la Iglesia y el Estado debe colocarse en la distinción absoluta, combinada con una dependencia relativa entre los dos. Hay distinción, y si se quiere, independencia absoluta entre la Iglesia y el Estado, porque distintos son completamente el origen, la fundación, el fin, los ministros y los medios correspondientes a la una y al otro. Hay, empero, dependencia relativa, porque así como los católicos y los mismos ministros de la Iglesia, como hombres particulares y miembros de la

sociedad civil, están sujetos a las leyes y ministros de la Iglesia en orden a las cosas espirituales.

2º Esta distinción absoluta entre una y otra sociedad, entre una y otra potestad, es el fundamento más sólido y la condición *sine qua non* de la libertad, así individual como civil y política [12] , las cuales no pueden subsistir ni consolidarse sin la distinción y separación de las dos potestades. Negar esto es abrir la puerta al apotegma, expresión lógica y última del despotismo: «*cujus est regio, illius est religio*».

---

[12]Afirmación es esta en la que conviene Guizot y los políticos más sensatos e ilustres de nuestros días. Véase cómo se expresa sobre el particular la Encyclop. du XIX siècle: «*On a essayé de nos jours de nier la necesité de cette distiction, et l'on n'a pas vu qu'en le faisant on niait un des progrés les plus positifs, et les plus incontestables des temps modernes. Qué résuterait-il, en effet, de la confusion de deux pouvoirs? En premier lieu, il arriverait, d'un côte, que la societé religieuse perdrait son cacactère d'universalité... De l'autre que les nations privées du bien spirituel, isolées par leurs intérês religieux comme par leurs intérêts politiques, retomberaient dans les sentimients d'hostilité et d'exclusion réciproque propes aux peuples anciens... En fin, la garantie la plus puissance de la liberté de tous serait anéantie... une même domination s'appesantirait sur l'âme, et sur le corps, et tout recours serait enlevé aut droit individuel. Ce que nous venons de dire n'est pas d'alleurs une pure hypothèse fondée seulement sur des deductions logiques et denouée de preuves positives. L'espérience est faite, et le passé offre des exemples nombreux des faits que non signalons; l'histoire du califat surtout en est la demonstration evidente... Parmi les Etats chrétiens fondés sur des principes analogues, nous citerons la Russie. Si ce pays, le moment de la décadence n'est pas arrivé, si l'expansion conquerante dure encore, la réunion des deux pouvoirs a néanmoins produit déjà un des ses effets, le despotisme barbare, et impitoyable que chaque jour se manifeste à l'Europe par quelque iniquité nouvelle*». Encyclop. du XIX siécle., tom. 20, pág. 286.

Apéndice A

Sumario de la moral

A.1. Preliminares. Consideraciones generales sobre la moral.

A.1.1. Idea general de la ciencia moral.

1. La moral, como ciencia filosófica y considerada en general, puede definirse: «el conocimiento científico de lo que origina, determina y constituye el orden moral posible en las acciones humanas».

2. No se deben confundir las acciones humanas con las acciones del hombre. Éstas son las que corresponden al hombre como ser dotado de vida sensitiva y vegetativa. La denominación de humanas se reserva para las que corresponden al hombre como hombre, o mejor dicho, las que proceden de voluntad deliberada, de la voluntad en cuanto regulada y dirigida por la razón.

3. La ciencia moral envuelve grande importancia y utilidad, pues su oficio es conocer y dirigir las acciones más nobles del hombre, y producir en él la perfección moral, germen y medio a la vez para llegar a la realización y posesión de sus destinos.

4. La existencia de la libertad es una condición necesaria de la ciencia moral, toda vez que sin libertad no pueden existir las acciones humanas, a las cuales se refiere la moralidad.

5. La ciencia moral es incompatible, por consiguiente, con la teoría a) de los panteístas, que destruye la libertad humana, al identificar la substancia de Dios con la del mundo; b) de los fatalistas antiguos y modernos.

6. La ciencia moral debe considerarse como la base general de las ciencias sociales y políticas, derivaciones más o menos inmediatas y completas de la

primera.

7. Todas las condiciones necesarias para constituir una ciencia, se encuentran en la moral: tiene un objeto propio; contiene primeros principios relativos al mismo; deduce y demuestra por medio de estos principios relativos al mismo; deduce y demuestra por medio de estos principios verdades relativas a su objeto.

A.1.2. Relación de la Moral con el Derecho natural.

8. Se debe admitir alguna distinción entre la Moral y el Derecho natural, puesto que éste: 1º es innato en el hombre; 2º se encuentra en todos los que poseen el uso de la razón; 3º no solamente muestra, sino que manda y obliga al bien; caracteres que no se encuentran en la ciencia moral.

9. Si por Derecho natural se entiende el conocimiento científico de la ley natural, en este caso se distingue de la Moral como la parte se distingue del todo.

10. La teoría de Kant, según la cual la Moral tiene por objeto las acciones internas del hombre, siendo propio del Derecho regular las externas y relativas a otros, sólo es aceptable si se habla del derecho civil; pero no si se habla del derecho natural.

11. La moralidad y la inmoralidad tiene lugar, no solo en los actos internos, sino también en los externos, y a la ciencia moral incumbe dirigir y dar reglas para los unos y para los otros.

12. Es falso e inadmisible que el derecho natural manda y prohibe exclusivamente acciones externas, ni que sus obligaciones recaigan sobre actos relacionados con otros individuos: el derecho natural impone también obligaciones y prescribe deberes realizables mediante actos puramente internos.

13. La ciencia moral y la del derecho natural son dos ciencias íntimamente relacionadas y enlazadas entre sí, y por lo mismo no deben distinguirse ni separarse sino en un sentido parcial y relativo. Es imposible separar completamente al Derecho del objeto y dominio de la ciencia moral.

A.1.3. La Moral filosófica y la Moral teológica.

14. El sujeto propio de la moral filosófica es el hombre: el sujeto de la moral teológica es el cristiano.

15. Se distinguen también por parte de sus principios, los cuales en la moral filosófica son ciertas verdades morales conocidas por la razón natural con sus propias fuerzas: en la moral teológica son, o verdades reveladas, o deducciones inmediatas de las mismas.

16. Los preceptos de la moral filosófica traen su origen y sanción de la ley natural: los que son propios a la moral teológica traen su origen y vigor de la ley divina.

17. La moral filosófica y la moral cristiana, aunque se distinguen realmente en el sentido explicado, no por eso se excluyen, ni son incompatibles. La segunda presupone la primera, la completa y perfecciona.

18. La razón humana abandonada a sus propias fuerzas no puede conocer, y mucho menos practicar con perfección la moral cristiana.

19. Es inadmisible la afirmación de ciertos filósofos que pretenden identificar la moral cristiana con la moral natural o filosófica.

A.1.4. La Moral independiente.

20. La teoría racionalista de la moral independiente trae su origen de Kant principalmente, y consiste en afirmar que la razón humana puede constituir por sí sola e independientemente de toda influencia cristiana un sistema moral, tan completo y perfecto como el que encierra la moral cristiana.

21. Es evidentemente falsa y absurda la teoría de la moral independiente, si se quiere significar que la razón humana puede descubrir y demostrar el conjunto de ideas y máximas morales que encierra el cristianismo, lo cual parece ser el pensamiento de Kant.

22. Tampoco es admisible dicha teoría, aunque solamente se intente significar que la razón humana abandonada a sus propias fuerzas, puede descubrir y adoptar todas las máximas morales del cristianismo, excluyendo únicamente las que pertenecen al orden sobrenatural.

23. Carece de valor científico el argumento principal en que se apoyan los partidarios de la citada teoría: 1º porque no es lo mismo conocer la excelencia y bondad de una cosa después que ha sido descubierta y enseñada por otros, que descubrirla por sí mismo; 2º porque el racionalista de nuestros días no puede prescindir ni librarse de toda influencia cristiana, al formular un sistema de moral.

24. La historia de la filosofía, la de la humanidad y la misma experiencia, demuestran de consuno la impotencia de la razón humana para descubrir y formular un sistema de moral tan perfecto como el que encierra el cristianismo.

25. Los hombres de bien formados e inspirados por el racionalismo, no pueden ponerse en parangón con los hombres de bien del cristianismo, y menos aún con los que se apellidan santos, formados e inspirados por la moral cristiana.

Sección primera
Moral general o Nomología

A.2. Capítulo primero. Origen primitivo de la moralidad en los actos humanos.

A.2.1. Los actos humanos con relación a su fin último.

26. El fin, considerado en general, es la cosa o bien que el agente intenta conseguir por medio de su acción.

27. Una misma cosa se llama bien, en cuanto envuelve conformidad o ecuación con la voluntad; y fin, en cuanto dice orden a los medios. La voluntad no obra si no es incitada o atraída por algún bien, o verdadero, o aparente.

28. En el orden ideal, el fin es el primer principio de la acción humana; pero en el orden real y de ejecución, es el término de la misma. De aquí el apotegma de los escolásticos: *finis est primum in intentione, et ultimum in executione*.

29. Fin último, es el bien que es apetecido por sí mismo y como perfección completa y última del agente: fin intermedio, aquel cuya bondad sólo es apetecida y buscada, o como una participación, o como medio para lo que se considera como último fin.

30. La cosa o bien que se intenta conseguir, se dice fin *qui*; la posesión del bien apetecido, se llama fin *quo*; la persona a quien se desea el bien, se denomina fin *cui*. El primero se llama también fin objetivo, y el segundo fin formal, en el lenguaje de las Escuelas.

31. El fin al cual tiende o se ordena una obra por su misma naturaleza, se llama fin de la obra, *finis operis*; el bien que el operante intenta conseguir por medio de su acción, se dice fin del operante, *finis operantis*, el cual no siempre coincide con el fin de la obra.

32. Todas las acciones que el hombre ejecuta deliberadamente se ordenan a algún fin último.

33. La inducción, la experiencia y la razón demuestran que Dios y sólo Dios, constituye el último fin real y verdadero del hombre.

34. De aquí se infiere que Dios, como último fin del hombre, constituye el origen primitivo y la razón suficiente *a priori* de la moralidad de los actos humanos. Por eso dice con razón santo Tomás: «*rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum*».

35. Como en la vida presente no conocemos directa e inmediatamente la relación del acto humano con Dios como último fin, para reconocer esta

relación necesitamos ordinariamente considerar el acto humano por parte de sus relaciones con el objeto, con la ley, con la razón, &c.

36. Luego son inadmisibles todas aquellas teorías que coloquen el último fin del hombre en algún bien finito, así como las que relacionan el acto moral con una bondad abstracta e ideal, y no con un ser singular, real y viviente.

37. Deben rechazarse, por consiguiente: a) la teoría de Kant, que hace depender la moralidad de la fórmula abstracta de la ley del deber; b) la teoría de los epicúreos, tanto antiguos como modernos, a la cual se reducen los principales sistemas socialistas; c) la teoría del filantropismo, que señala la beneficencia como último fin de los actos humanos; d) la teoría utilitaria, que reconoce como fin único de las acciones humanas la utilidad y el bienestar del operante.

38. El panteísmo conduce lógicamente a la teoría de la moral utilitaria.

A.3. El destino final del hombre y la vida presente.

39. Dios constituye la felicidad objetiva del hombre: su posesión por el hombre, constituye la felicidad formal de éste.

40. El fin último total y adecuado de los actos humanos buenos abraza a Dios y la perfección subjetiva del operante.

41. La felicidad última y perfecta del hombre no puede consistir en el progreso continuo o indefinido del género humano. Razones que demuestran esta tesis.

42. El hombre no puede alcanzar la felicidad perfecta en la vida presente, si bien puede conseguir una felicidad imperfecta y relativa. Pruebas de esto.

43. La felicidad imperfecta asequible en la vida presente, consiste en el conocimiento de Dios y en la práctica de la virtud, por medio de los cuales el hombre se acerca a Dios y participa de su vida.

44. Según santo Tomás, la felicidad esencial formal consiste en el acto del entendimiento, por medio del cual el bienaventurado conoce a Dios. Según otros, pertenece este carácter a ciertos actos de la voluntad.

A.4. Capítulo segundo. Existencia de la moralidad y su condición necesaria.

A.4.1. Existencia de la moralidad.

45. La existencia real de la moralidad en los actos humanos es una verdad de sentido común y de evidencia inmediata. Se prueba además esta existencia con demostraciones *a priori* y *a posteriori*.

46. La objeción fundada en el hecho de que en algunos pueblos se tenían por lícitas acciones y cosas que no lo son, no destruye esta verdad.

A.4.2. La libertad, condición necesaria de la moralidad.

47. Tomada en general la voluntad humana, es una inclinación o energía racional al bien. El objeto adecuado de la voluntad es el bien universal, en el cual se incluyen, por consiguiente, los bienes particulares.

48. En la voluntad se debe considerar y distinguir el concepto común de naturaleza y el concepto específico de voluntad; pues en el orden lógico, ésta presupone la animalidad, por más que estas dos cosas no se distingan realmente en el hombre.

49. El acto o manifestación que corresponde a la voluntad en cuanto naturaleza, es la volición necesaria y espontánea de la felicidad o del bien en común: el acto que le corresponde como voluntad, es la volición libre, o sea la elección acerca de los bienes particulares, o percibidos como tales.

50. Con respecto a Dios conocido intuitivamente, la voluntad humana no es libre, porque no lo es respecto del bien universal, cuya realización ve en Dios, en la hipótesis indicada.

51. Si se trata del bien universal en abstracto, o sea de la felicidad en común, el acto de la voluntad es necesario *quoad specificationem*, pero no lo es *quoad exercitium*.

52. La indiferencia, condición esencial de la libertad, puede ser objetiva y subjetiva.

53. La libertad de contradicción, que también se denomina *quoad exercitium*, incluye la indiferencia para poner o no poner un acto. La de contrariedad incluye la indiferencia para poner actos contrarios. La de especificación incluye indiferencia para poner actos diversos, aunque no sean rigurosamente contrarios.

54. La indiferencia necesaria para la libertad no debe concebirse como puramente pasiva o de perfecto equilibrio.

55. La coacción y el libre albedrío son incompatibles absolutamente.

56. La espontaneidad y determinación *ad unum*, o sea la necesidad y la libertad, son compatibles en la misma potencia, pero no en el mismo acto.

57. El acto propiamente libre presupone y exige en el hombre: 1º el conocimiento del objeto en cuanto bien particular; 2º que excluya toda coacción propiamente dicha; 3º que proceda de la voluntad, no por simple espontaneidad, sino con facultad de poner o no poner el acto; 4º que proceda de la misma en virtud de su indiferencia activa y dominadora en orden a los bienes particulares.

58. La libertad humana puede definirse: la facultad de poner y no poner actos diferentes y contrarios, con respecto a los bienes particulares, o que son percibidos como tales.

59. Considerada en general, la libertad puede definirse: la facultad de determinarse a sí mismo a poner o no poner un acto por motivos racionales.

60. La voluntad humana puede definirse: «Una actividad vital y racional, en virtud de la cual el hombre apetece necesariamente el bien universal, y libremente los bienes particulares».

61. La raíz primera de la libertad humana es la elevación y superioridad de la razón: la segunda e inmediata es la receptividad de la voluntad, como energía racional y facultad del bien universal.

62. Lo que se llama libre albedrío, o la libertad humana completa, incluye la acción del entendimiento y la de la voluntad; razón por la cual santo Tomás define el libre albedrío: *Facultas voluntatis et rationis.*

63. La existencia de la libertad humana es una de las verdades fundamentales y elementales de la ciencia; y un hecho atestiguado de consuno por el sentido común, la experiencia interna y la razón.

64. La libertad del hombre en la vida presente no sólo abraza la diversidad de actos buenos, sino también la facultad de elegir entre el bien y el mal del orden moral.

65. Sin embargo, esta indiferencia o libertad de elección con respecto al bien y al mal moral, no pertenece a la esencia de la libertad en sí misma, sino que más bien es una imperfección y defecto de la misma.

66. El juicio práctico del entendimiento no debe confundirse con el juicio especulativo del mismo en orden al bien moral.

67. Los filósofos se hallan divididos acerca de la conexión que existe entre la elección de la voluntad y el juicio práctico del entendimiento que la precede. Nosotros opinamos que aquella elección no es determinada por el entendimiento de una manera necesaria, sino de una manera contingente.

A.5. Capítulo tercero. La esencia de la moralidad.

A.5.1. Principios constitutivos de la moralidad y origen de ésta en los actos humanos.

68. La escuela sensualista no reconoce más distinción entre el bien y el mal moral, que la que resulta del placer y del dolor.

69. La teoría utilitaria busca el origen y naturaleza de la moralidad en la utilidad, o pública, o privada y personal.

70. La teoría de la sensibilidad interna explica la distinción entre el bien y el mal por medio de sentimientos instintivos, sentimientos que los partidarios de esta teoría definen y explican de diferentes modos.

71. La teoría positiva reconoce la ley positiva como origen de la moralidad, y explica en este sentido la distinción entre el bien y el mal.

72. Debe considerarse como impío y erróneo el sistema que hace consistir la bondad y malicia moral de los actos humanos en el placer personal.

73. La teoría de la escuela utilitaria, lo mismo que la de la sensibilidad o sentimiento, deben rechazarse como insuficientes para explicar el origen y naturaleza de la moralidad en los actos humanos.

74. Hay actos humanos tan esencialmente relacionados con el orden moral, que no pueden existir ni concebirse sino con el atributo de bondad o malicia; la moralidad, pues, no depende ni procede de la voluntad libre de Dios.

75. El origen primitivo del orden moral absoluto y de la moralidad, es Dios como esencia y como inteligencia infinita.

76. La moralidad humana consiste en la ecuación de las acciones con Dios como último fin del hombre.

77. La razón humana puede apellidarse principio próximo de la moralidad respecto del hombre, según que por medio de ella conocemos que el acto A es bueno o malo en virtud de su conformidad o contrariedad a la ley natural, expresión y participación de la ley eterna y de la Razón divina.

78. Así es que bajo diferentes aspectos y puntos de vista, la moralidad del acto humano puede referirse a la razón, al objeto del acto, a la ley natural, a la ley eterna y a Dios como último fin.

79. Esta teoría contiene la razón suficiente *a priori* de la distinción esencial y primitiva entre el bien y el mal moral.

80. La moralidad que corresponde a las acciones en cuanto conformes con las leyes humanas, depende originariamente de la ley eterna, y se refunde en la ley natural.

A.5.2. Especies y efectos de la moralidad.

81. Consideradas las acciones humanas *in individuo* y como singulares, sólo son susceptibles de dos especies de moralidad, que son la bondad y la malicia.

82. La moralidad completa y adecuada del acto humano se halla relacionada con tres elementos o principios de moralidad, a saber: a) el objeto; b) el fin; c) las circunstancias. El defecto por parte de cualquiera de estos tres principios, basta para viciar la acción en cuanto moral.

83. Luego es falsa la teoría que afirma que el fin santifica los medios, y también la que pretende que la moralidad del acto es independiente de la intención del operante.

84. La moralidad del acto depende principalmente del objeto, en el cual se refunden en algún sentido el fin y las circunstancias.

85. La imputabilidad es uno de los efectos y consecuencias principales de la moralidad. Incluye esta imputabilidad dos elementos, que son: 1º la libertad del acto; 2º la relación de éste con el orden moral en cuanto conocido por el agente.

86. Otra consecuencia y afección de la moralidad, es el mérito y el demérito. El mérito exige: 1º que el acto se ponga libremente; 2º que el acto sea bueno moralmente; 3º que se realice en obsequio de otro; 4º que la obra sea gratuita y propia.

A.6. Capítulo cuarto. Causa eficiente y principios del acto moral.

A.6.1. Condiciones que influyen en la voluntad como principio del acto libre y moral.

87. Considerado en general, voluntario se dice, aquel acto que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin al cual tiende. Puede ser perfecto o imperfecto, según es el conocimiento del agente.

88. El voluntario se dice necesario, cuando va acompañado de determinación *ad unum*, sin indiferencia para poner o no poner la cosa. Se dice libre, cuando lleva consigo esta indiferencia o facultad para ejecutar o no ejecutar una cosa.

89. Cuando una cosa es intentada por la voluntad de una manera explícita y directa, se dice que hay voluntario formal: si sólo es intentada implícita-

mente o por parte de su causa, se dice que hay voluntario virtual, el cual exige ciertas condiciones para que sea imputable moralmente.

90. El voluntario que envuelve la ejecución de un acto determinado, se llama positivo: cuando se refiere a la no ejecución u omisión de una cosa, se llama negativo.

91. Se dicen actos elícitos aquí, los que se consuman en y por sola voluntad: los que se consuman y ejecutan en y por medio del cuerpo, se llaman imperados.

92. La violencia, si es física y absoluta, destruye la libertad, y por consiguiente la moralidad del acto que le debe su existencia. Esta especie de violencia sólo puede tener lugar con respecto a los actos imperados, pero no en los que hemos denominado elícitos.

93. El miedo grave disminuye, pero no destruye la libertad y la consiguiente moralidad del acto humano: por eso se dice que las cosas hechas por miedo son voluntarias *simpliciter* e involuntarias *secundum quid*.

94. La ignorancia puede ser antecedente, concomitante y consiguiente con relación al acto humano. La primera destruye la libertad y la moralidad necesarias para la imputabilidad moral del acto. La segunda excusa de responsabilidad en el fuero externo, pero no en el interno de la conciencia. La consiguiente, disminuye la moralidad del acto cuando es indirecta, pero no cuando es directa, o elegida explícitamente por la voluntad para pecar con más libertad.

95. Las pasiones o concupiscencias, si anteceden al acto de la voluntad respecto de un objeto dado, aumentan el voluntario, pero disminuyen la libertad y la moralidad. Si son posteriores al acto de la voluntad y existen en virtud de simple refluencia natural, no aumentan ni disminuyen la moralidad; si su existencia es debida a la elección previa de la voluntad, entonces multiplican la moralidad.

A.6.2. Las virtudes morales.

96. Considerada en general, la virtud moral significa, cierta facilidad de la potencia para obrar el bien moral con respecto a alguna materia determinada. Esta facilidad se adquiere con la repetición de actos, la cual forma lo que se llama hábito o costumbre.

97. El atributo y carácter principal de la virtud, es ser principio de actos buenos moralmente; pues la virtud puede ser objeto u ocasión de actos malos, pero nunca principio de estos.

98. Considerada la virtud moral en el estado de incoación, puede decirse que trae su origen del entendimiento, de la voluntad y del apetito sensible.

99. El sujeto remoto de la virtud moral, es la persona humana; el sujeto inmediato y propio, es la potencia o facultad por ella rectificada.

100. En el entendimiento reside la prudencia, cuyo oficio es rectificar la razón práctica en orden al bien y al mal del orden moral. La prudencia es no solamente una virtud especial, sino a la vez una condición y forma general de las demás virtudes, las cuales no pueden ser perfectas sino a condición de ser dirigidas por la prudencia.

101. La justicia tiene su asiento en la voluntad y puede definirse: un hábito que inclina y determina la voluntad a dar a cada cual lo que le pertenece en derecho.

102. La templanza, que reside en el apetito concupiscible cuyas pasiones modera, puede definirse: el hábito que dispone e inclina al apetito concupiscible a buscar y usar los bienes sensibles con subordinación a la recta razón.

103. En el apetito irascible reside la fortaleza, cuyo oficio propio es afirmar y vigorizar al alma contra los males sensibles. Sus dos actos y manifestaciones principales son acometer y sufrir.

104. Cada una de estas cuatro virtudes cardinales, contiene debajo de sí varias especies de virtudes particulares.

105. Las virtudes naturales convienen con las morales infusas *quoad substantiam*, pero no convienen por parte del origen, ni tampoco por parte del valor meritorio.

A.6.3. Necesidad de la gracia divina.

106. La razón y la experiencia suministran indicios y pruebas a posteriori, de la necesidad y existencia de la gracia.

107. Por la fuerza sola de la voluntad no pueden explicarse las grandes transformaciones morales que se observan en algunos hombres.

108. La doctrina católica acerca de la necesidad de la gracia divina para obrar el bien, así como los dogmas relativos a ésta y al pecado original, se hallan en relación y armonía con lo que la experiencia y la razón enseñan.

A.7. Capítulo quinto. Norma o regla de la moralidad humana.

A.7.1. La ley eterna.

109. La ley general es definida por santo Tomás: «Ordenación de la razón

para el bien común, promulgada por aquel a quien incumbe el gobierno de la comunidad».

110. Esta definición incluye los tres caracteres esenciales de la ley, que son: 1º proceder de la razón; 2º dirigirse al bien común; 3º proceder del superior legítimo.

111. La ley eterna, base y fundamento de las demás, puede definirse con santo Tomás: «La razón o idea de la sabiduría divina, según que dirige los actos y movimientos de las criaturas»: «*Ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*».

112. Aunque nosotros distinguimos entre la ley eterna y la idea divina del mundo, en Dios se identifican estas dos cosas.

113. La ley eterna envuelve el concepto de obligación con respecto a las criaturas que son capaces de ella.

114. La ley eterna se imprime y revela en los seres naturales por medio de sus fuerzas e inclinaciones necesarias.

115. La ley eterna coincide y se identifica con lo que se llama ley moral.

A.7.2. La ley natural considerada en general.

116. Aunque las substancias o seres inferiores participan la ley eterna de una manera necesaria y pasiva, el hombre, como ser dotado de razón y voluntad libre, le participa de un modo intelectual y libre.

117. Se puede afirmar por lo tanto que la ley natural es la misma ley eterna en cuanto comunicada e impresa en el hombre, al cual se promulga por medio de la razón natural, considerada ésta según se que dice relación a la ley eterna.

118. Toda vez que la ley natural es una impresión y participación de la ley eterna en el hombre, con cuya razón se identifica parcialmente, como se ha dicho, su existencia es tan evidente como la de la razón misma.

119. Los preceptos de la ley natural pueden clasificarse en primarios, secundarios y terceros, clasificación que corresponde a la ley natural, ya por parte de su conocimiento, ya por parte de su materia.

120. La sanción puede definirse: la determinación o constitución de premio para los que cumplen la ley, de castigo para los que la quebrantan, hecha por el legislador.

121. La ley natural encierra una doble sanción; una parcial e inadecuada, que es la paz de conciencia en los buenos, y el remordimiento en los malos; otra perfecta y adecuada, que es la posesión de Dios por parte de los buenos, y por parte de los malos la pérdida y separación eterna de Dios, último fin del hombre y de la ley.

122. Entre los principales atributos de la ley natural, cuéntanse: 1º ser universal; 2º ser conocida por sí misma o inmediatamente; 3º ser necesaria, o sea referirse a cosas buenas o malas intrínsecamente.

A.7.3. Unidad, conocimiento e inmutabilidad de la ley natural.

123. La ley natural contiene un precepto absolutamente primario y fundamental con respecto a los demás, y es el siguiente: «*bonum est faciendum, et malum vitandum*».

124. Este precepto encierra los caracteres que suelen exigirse al efecto, puesto que es obligatorio siempre, es universalísimo y también irreductible.

125. Deben rechazarse, por consiguiente, todas las demás fórmulas del imperativo categórico, que no coincidan en su significación inmediata, con la anterior.

126. No cabe ignorancia en el hombre acerca de los primeros preceptos de la ley natural.

127. En orden a los preceptos secundarios, tampoco cabe ignorancia invencible, generalmente hablando, pero sí podrá tener lugar en casos y condiciones excepcionales.

128. Es indudable que puede haber ignorancia invencible acerca de los preceptos apellidados terciarios, a causa de su alejamiento de los primeros principios prácticos.

129. La ley natural es absolutamente inmutable con mutación propiamente dicha, pero no lo es si se trata de mutación impropia, bien sea por adición, bien sea mutación material o de la materia.

130. Esta mutación material, que se refiere a la variedad de circunstancias en virtud de las cuales un objeto puede pertenecer o no pertenecer a la ley, se distingue de la mutación formal, la cual tiene lugar cuando permaneciendo el objeto de la ley, ésta deja de obligar, o por abrogación, o por derogación, o por dispensa.

A.7.4. La ley humana.

131. La ley humana puede definirse: «Ordenación de la razón humana, conforme con la ley natural, establecida y promulgada por la autoridad legítima para el bien común de la sociedad».

132. Se deben desechar aquellas definiciones de la ley humana que la hacen depender de la voluntad de los hombres.

133. La ley humana puede ser injusta: a) por parte de la materia; b) por parte de la forma; c) por parte del fin; d) por parte del autor.

134. Las leyes son, no solamente útiles, sino también necesarias para la sociedad civil, y esto por varias razones y consideraciones.

135. La ley humana puede estar relacionada con la natural de dos maneras: 1ª por vía de deducción; 2ª por vía de simple determinación.

136. Las prescripciones de la ley humana se refieren principalmente a los actos graves en el fuero externo, y a los que dicen orden a otros hombres, perturbando directamente las relaciones sociales.

137. La ley humana, si es justa, obliga en el fuero interno de la conciencia.

138. Cuando la ley humana es injusta por parte de la materia, lejos de obligar en conciencia, no es lícito cumplirla. Si es injusta solamente por parte del fin, o del autor, o de la forma, no obliga *per se*, pero puede obligar su cumplimiento *per accidens*.

A.7.5. La conciencia o aplicación de la ley al acto humano.

139. Así como la ley eterna constituye la regla remota y originaria de la voluntad en el orden moral, la razón constituye la regla próxima y homogénea de la misma.

140. La conciencia, según que pertenece al orden moral y no al psicológico, puede definirse: «el juicio de la razón práctica acerca de la bondad o malicia de una acción u omisión humana, consideradas en singular».

141. Los actos o manifestaciones principales de la conciencia son: atestiguar, obligar, alegrar o excusar, y remorder. Los dos últimos se pueden reducir a los primeros.

142. La conciencia envuelve fuerza obligatoria, por lo mismo que es la expresión de la razón divina y de la ley eterna.

143. No debe confundirse la conciencia mala o prava, con la conciencia que es y se apellida simplemente errónea.

Sección segunda
Ética especial o Derecho natural

A.8. Capítulo primero. Deberes del hombre para consigo mismo.

A.8.1. Nociones generales sobre el derecho y el deber.

144. En todo derecho va envuelta la idea de conformidad con alguna ley: esta conformidad puede ser, o positiva, o negativa.

145. Los caracteres principales que acompañar pueden al derecho son: la fuerza coactiva, la colisión y la limitación.

146. Con respecto al hombre, el derecho más fundamental y el que constituye la base y la condición general de los demás, es la facultad de obrar, omitir y exigir aquello que es necesario para la realización de su destino final.

147. El derecho es inviolable, en cuanto y porque es la expresión del orden moral universal, y según que contiene la relación necesaria e inevitable del hombre con Dios como su último fin.

148. Considerado el derecho en su universalidad lógica, puede definirse: La facultad moral e inviolable de hacer, omitir o exigir alguna cosa.

149. Aunque los derechos y deberes son correlativos, en el orden humano el deber es anterior al derecho con prioridad de naturaleza. En el orden ontológico y absoluto, el derecho es anterior al deber, en atención a que todos los deberes y derechos de las criaturas presuponen el derecho fundamental de Dios para exigir el cumplimiento de la ley eterna.

A.8.2. El deber según la teoría racionalista y según la teoría cristiana.

150. Según la teoría racionalista, el motivo único de la acción moral debe ser el cumplimiento del deber, o la realización del bien por el bien.

151. Esta teoría es incompatible con el verdadero destino final del hombre, y es errónea en cuanto supone que la esperanza de premio destruye la moralidad de la acción humana.

152. El motivo final que la teoría cristiana señala a la acción, que es obrar bien para la gloria de Dios y cumplimiento de su voluntad soberana, es más elevado y hasta más desinteresado en realidad, que el motivo señalado por la teoría racionalista.

153. La elevación y desinterés del motivo racionalista son más aparentes que reales, y vienen a parar en la adoración y amor de sí mismo.

A.8.3. Deberes principales del hombre para consigo mismo. El suicidio y el duelo.

154. Los deberes principales del hombre para consigo mismo, son: a) el de amarse a sí mismo según el orden de la recta razón; b) el de poner los medios necesarios para conservar la vida; c) el de elegir estado según las circunstancias personales; d) el de perfeccionarse como ser racional; e) el de buscar la perfección moral por medio de la práctica de la virtud.

155. El suicidio se opone a la recta razón y a la ley natural, en atención a que el suicida viola los derechos de Dios, obra contra naturaleza, y peca contra la sociedad.

156. En un verdadero católico no se concibe el suicidio, salvo el caso de una perturbación completa del uso de la razón.

157. Considerado el duelo en orden puramente filosófico, abstracción hecha de sus relaciones con el orden teológico, puede definirse: «el combate peligroso de muerte, mutilación o daño grave, realizada entre particulares por propia voluntad y autoridad».

158. El duelo se opone a la ley natural: 1º porque envuelve la malicia moral del suicidio; 2º porque viola el dominio y derecho de Dios sobre la vida del hombre; 3º porque el duelista se pone en peligro próximo de cometer homicidio.

159. El duelo perturba la sociedad y se halla en contradicción con uno de los principios fundamentales en que ésta descansa.

A.9. Capítulo segundo. Los derechos y deberes del hombre.

[1]

A.9.1. La sociedad doméstica. Naturaleza de la sociedad conyugal.

160. La sociedad doméstica abraza la triple sociedad entre el esposo y la esposa; entre el padre y el hijo; entre el amo y el criado.

[1] «Los derecho y deberes del hombre como miembro de la sociedad civil»; abreviado por necesidades tipográficas. N.E.

161. Considerada la sociedad conyugal en el orden natural, puede definirse: la unión perpetua del hombre y la mujer para la procreación de hijos, que lleva consigo el amor mutuo y la comunicación perfecta de vida.

162. La sociedad conyugal es medio necesario para la conservación y propagación de la especie humana. Sin embargo, esta necesidad no se refiere a cada individuo, sino a multitud colectiva.

163. El celibato eclesiástico es una institución que no se opone en nada a las leyes de la naturaleza y menos al bien de la sociedad.

164. El fin propio de la sociedad conyugal lleva consigo como consecuencia lógica la indisolubilidad del matrimonio.

165. La poligamia, aunque no se opone absolutamente a la procreación material de hijos, se opone a su conveniente educación y a otros fines de la sociedad doméstica.

166. La poliandria es absolutamente contraria al fin primario del matrimonio y a la ley natural.

A.9.2. Deberes resultantes de la sociedad conyugal. Relaciones de ésta con los poderes públicos.

167. Los deberes principales consiguientes a la sociedad conyugal, son: la fidelidad mutua y permanente; el amor recíproco; el auxilio que los cónyuges deben prestarse mutuamente; la obediencia y sujeción relativa por parte de la mujer, junto con el respeto y consideración a la misma por parte del esposo.

168. Entre los deberes principales de los padres para con los hijos, se enumeran: a) velar sobre la educación física, intelectual y moral de los hijos; b) repeler lo que es perjudicial a la vida física de éstos, o a la intelectual y moral.

169. Los deberes de los hijos pueden reasumirse en el fundamental de corresponder a los beneficios que de sus padres reciben.

170. La filosofía racional y cristiana no concede a los padres el derecho de vida y muerte sobre sus hijos, como hicieran el paganismo, algunos protestantes y racionalistas.

171. La sociedad conyugal es anterior por naturaleza a la civil y política, y por consiguiente, independiente de la misma por parte de sus condiciones fundamentales. Esta sociedad conyugal, en cuanto sacramento, es absolutamente independiente de la potestad civil.

172. El hijo tiene derecho a elegir el estado que más le convenga, sin que la potestad civil pueda impedirlo.

173. Tampoco puede impedir la potestad civil que el padre proporcione al hijo la educación moral y religiosa necesaria para la salvación eterna.

A.9.3. La sociedad civil: su necesidad.

174. La razón, la experiencia y la filosofía demuestran que la sociedad es natural al hombre. Deben rechazarse, pues, como erróneas las doctrinas de Hobbes y Rousseau, cuando enseñan que el estado social es contrario y perjudicial a la naturaleza del hombre.

175. Aunque la causa primera de las sociedades civiles se encuentra en la misma naturaleza humana, la causa próxima y determinante es algún hecho humano.

176. Es falso que la sociedad sea causa *per se* de corrupción e inmoralidad: también lo es que la desigualdad de las condiciones sociales, se opone a la naturaleza o ley natural.

A.9.4. Necesidad y origen del poder público social.

177. La sociedad civil, o lo que se llama Estado, abraza dos elementos esenciales, a saber: superior y súbditos.

178. La sociedad civil puede considerarse en vía de formación y organización, o *in fieri*; y también en cuanto constituida ya y organizada: *in facto esse.*

179. Esta sociedad civil no puede existir ni conservarse sino a condición de ser dirigida y gobernada por una autoridad o poder público, capaz de comunicar unidad a la misma y dar dirección conveniente a las manifestaciones varias de la actividad individual.

180. Esta autoridad suprema, consecuencia lógica de la sociabilidad humana, es anterior en orden de naturaleza a la sociedad, bien sea que se considere a ésta como organizada ya, bien sea que se la considere en vía de organización.

181. La constitución y existencia de la sociedad civil presupone la constitución y existencia previa de un poder público, real y concreto. De aquí se infiere que la teoría de la soberanía nacional es contraria a la naturaleza de las cosas, y errónea en el terreno de la ciencia.

182. Considerada la autoridad suprema social en sí misma, su origen y razón suficiente se encuentra en la misma naturaleza del hombre como ser social, o mejor dicho, en Dios, su autor. Considerada, empero, en cuanto

representada y existente en estas o aquellas personas determinadas, reconoce por origen algún hecho humano, o jurídico, o simplemente voluntario.

183. Teniendo esto en cuenta, no es difícil conciliar las afirmaciones de los teólogos y filósofos cristianos acerca del origen del poder público, aunque parecen opuestas a primera vista.

184. La teoría de la soberanía y su corolario lógico, el sufragio universal, solo conducen a la insurrección; y lejos de ser origen universal, ni fuente única de la autoridad social, sólo pueden serlo en casos excepcionales y bajo algún punto de vista particular.

185. En el orden teórico y científico, la teoría del sufragio universal es irracional y absurda, porque exige y supone que la voluntad humana es fuente de derecho, norma de lo justo e injusto.

186. En el orden práctico, esta teoría se reduce en último término a la explotación del pobre y del ignorante por el rico y el sabio. Por otro lado, sólo ha servido y sirve para dar apariencia de legalidad a la injusticia, la fuerza bruta y la tiranía.

A.9.5. Fin y organismo de la sociedad.

187. Son múltiples y muy diferentes las opiniones de los filósofos acerca del fin propio de la sociedad civil. En nuestra opinión, este fin consiste en la perfección natural del hombre como ser moral.

188. Este fin reúne todas las condiciones y caracteres que en el objeto de la sociedad civil deben buscarse, y especialmente tiene la ventaja de coincidir parcialmente con el fin último de los asociados, y consiguientemente de no oponerse a este ni al fin de la sociedad religiosa.

189. La perfección moral del hombre, fin de la sociedad civil, abraza: la perfección física del mismo, la perfección intelectual y la moral propiamente dicha.

190. La función propia de la sociedad es proporcionar a los asociados la mayor perfección moral posible, removiendo obstáculos y facilitando medios a este efecto.

191. La sociedad no es un fin, sino más bien un medio para conseguir determinados bienes.

192. El progreso y civilización de una sociedad no son verdaderamente tales, sino a condición de reunir la triple perfección indicada, en el mayor número posible de los asociados.

193. Considerado el organismo social por parte de las personas, incluye tres elementos, que son: la autoridad soberana; los ministros o delegados de ésta; y los súbditos o particulares. Considerado dicho organismo por parte

de la forma, puede ser, o monárquico puro, o aristocrático, o democrático. Esto sin contar el llamado parlamentario, forma indefinible de gobierno, pero que considerado según se practica hoy generalmente puede decirse que es la explotación del pueblo por la ambición, el charlatanismo y la intriga.

194. Cada una de las tres formas indicadas tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Sin embargo, en tesis general, puede decirse que la forma monárquica es preferible a las otras, a condición de hallarse rodeada de instituciones que, sin menoscabar la autoridad soberana del monarca como principio enérgico de acción social y política, puedan impedir que esta autoridad degenere en tiránica y opresora. Esto constituiría una forma mixta, una monarquía templada o constitucional.

A.9.6. El derecho de propiedad.

195. Considerado en general el derecho de propiedad puede definirse: «la facultad de disponer libremente de alguna cosa, excluyendo al propio tiempo la disposición y uso de la misma por parte de otros».

196. La teoría de la ocupación, admitida por los filósofos y jurisconsultos romanos, y la teoría de la convención, profesada por Puffendorf, Grocio y algunos otros racionalistas, son insuficientes para explicar, ni menos constituir y legitimar el derecho de propiedad.

197. Es igualmente inadmisible e insuficiente para explicar, constituir y legitimar el derecho de propiedad, la teoría de la ley civil, patrocinada por Hobbes, Benthan, Mirabeau y algunos otros.

198. El trabajo constituye el principal fundamento racional del derecho de propiedad, y esta teoría suministra una base sólida a la misma.

199. Esto no obstante, la solución relativa al derecho de propiedad no es completa con la teoría sola del trabajo, sino que es necesario relacionarla con el derecho a la vida.

200. El derecho, pues, de propiedad abraza dos elementos, dos principios parciales relacionados entre sí, a saber: el derecho a la conservación de la vida, y el trabajo.

201. De aquí resulta por parte del Estado el deber: 1º de mantener el derecho de los asociados a la posesión de los recursos necesarios para conservar la vida; 2º de proteger la propiedad resultante del trabajo como creación o expansión de la personalidad humana.

202. Los dos principios señalados, constituyen solamente el origen inmediato del derecho de propiedad, pero no el fundamento primitivo y absoluto del mismo. Éste debe buscarse y colocarse en Dios: 1º porque el trabajo, como origen de la propiedad, presupone la propiedad originaria de la tierra y

su contenido por parte de Dios, en virtud de la creación; 2º porque el trabajo del hombre, en tanto puede fundar y legitimar el indicado derecho, en cuanto y porque Dios le entregó la tierra para que la trabajase.

203. Tomada la teoría del trabajo en el sentido que se ha expuesto, establece el derecho de propiedad sobre base más sólida que la que le señala el trabajo como única base; y cierra mejor la puerta a las teorías comunistas y socialistas.

204. Los que pretenden destruir el derecho de propiedad y establecer la comunidad de bienes, marchan en pos de un ideal utópico, sin contar que esto es incompatible con la familia y las bases de la sociedad.

A.9.7. Los derechos y deberes individuales.

205. Lo que se llama derechos individuales, imprescriptibles e ilegislables, es admisible en el sentido de que al hombre corresponden ciertos derechos con anterioridad e independencia de la sociedad civil, cual es, por ejemplo, el derecho de conservar la vida.

206. Los que hoy se denominan tales, no lo son en realidad, pues ni son absolutos, ni ilegislables.

207. Todos los derechos individuales, aun los que son verdaderamente tales, si se consideran en concreto y por parte de su ejercicio, están sujetos a legislación, o directa, o indirectamente.

208. Los mismos partidarios de los derechos individuales, hoy en boga, reconocen en la práctica que están sujetos a legislación positiva, según se observa en los proclamados en la Constitución española del 69.

209. El poder público tiene el derecho y hasta el deber de impedir la propagación de ciertas doctrinas, siendo completamente falso que el hombre tenga derecho a emitir toda clase de ideas.

210. La libertad absoluta de imprenta es contraria a la ley natural, y debe ser restringida, principalmente en las materias concernientes a la religión, la moral y las bases de la sociedad.

A.9.8. Deberes del hombre como elemento de la sociedad civil.

211. El deber fundamental de los supremos gobernantes es regir la sociedad de manera que sus miembros realicen fácil y seguramente el fin para que viven asociados.

212. De este deber fundamental se derivan los demás derechos y deberes de los gobernantes, cuales son, entre otros, promulgar leyes que aseguren

la paz pública y la seguridad personal: proteger las instituciones morales y religiosas: fomentar la industria y el comercio, &c., &c.

213. El deber fundamental de los súbditos consiste en la obediencia a las leyes, al menos cuando no son injustas.

A.10. Capítulo tercero. Deberes del hombre para con Dios.

A.10.1. Consideraciones sobre la religión en general.

214. La religión, considerada en general, es la relación moral del hombre con Dios, relación que se refiere principalmente al entendimiento y la voluntad.

215. Dos son los fundamentos principales de la religión: 1º reconocer y confesar que Dios es un ser absoluto, infinito, principio supremo de todas las cosas; 2º reconocer y confesar que Dios, bien sumo, es el último fin del hombre y el término de sus aspiraciones.

216. La religión es uno de los fundamentos más necesarios a la sociedad civil, y ésta, sin religión, o cae bajo el látigo del tirano, o es destrozada por convulsiones anárquicas.

217. La ausencia de principios y sentimientos religiosos, y el ateísmo práctico de los gobiernos, es la causa principal del estado permanente de sorda anarquía, de las crisis y revoluciones que agitan a las sociedades actuales.

218. La necesidad y existencia de la religión natural, no excluye la necesidad y existencia de una religión revelada y sobrenatural.

219. La revelación religioso-natural es relativamente necesaria hasta con respecto a ciertas verdades morales y religiosas que, absolutamente hablando, no son superiores a la razón.

A.10.2. Deberes que nacen de la religión en general.

220. El primer deber del hombre bajo este punto de vista, es investigar cuál sea la verdadera religión, y abrazarla una vez conocida.

221. El hombre tiene obligación de ajustar su conducta moral a los preceptos y máximas de la religión verdadera, y de tributar a Dios el culto en ella prescrito.

222. Una vez conocida y abrazada la religión verdadera, el hombre debe conservarla y propagarla en cuanto lo permiten sus condiciones.

223. El indeferentismo religioso es absurdo en sí mismo, e indigno también del hombre.

224. Es falso el latitudinarismo, según el cual el hombre puede salvarse practicando cualquiera religión.

A.10.3. El culto divino.

225. El hombre tiene el deber de honrar a Dios, no solamente con culto interno, sino también con culto externo.

226. El culto público y solemne es también muy conforme a la religión, a la vez que muy conveniente y útil para su conservación y propagación.

227. El culto público y solemne sirve para excitar y afirmar el interno y externo en los particulares, toda vez que puede considerarse como una aplicación del principio de imitación por parte del hombre, así como también del principio de asociación.

228. La libertad absoluta de cultos es ilícita por su naturaleza, si se trata de la profesión externa y pública de toda clase de cultos y religiones.

229. Si se trata de la libertad de cultos en el fuero puramente interno de la conciencia, ésta es admisible, en el sentido de que los actos internos no están sujetos a legislación humana; pero no lo es en el sentido de que el hombre tenga derecho para abrazar y profesar cualquiera religión.

230. Aunque la libertad de cultos, proclamada como buena *per se* y como un derecho en absoluto, es contraria al orden moral, no lo es la simple tolerancia de la misma en circunstancias dadas y especiales.

A.10.4. De los derechos y deberes anejos y consiguientes a la Iglesia de Cristo, como órgano de la religión verdadera.

231. La Iglesia católica, como fundada por el mismo Jesucristo, Dios y hombre verdadero, es la depositaria de la doctrina revelada, de la gracia, de los sacramentos y demás medios de perfección y santificación.

232. Los caracteres principales de esta sociedad religiosa divina son: la unidad, la santidad, la universalidad, la apostolicidad.

233. La forma de gobierno de esta sociedad, o sea de la Iglesia católica, es una teocracia monárquica con participación aristocrática y democrática.

234. El fin de esta Iglesia es la santificación del hombre con respecto a la vida presente; y con respecto a la futura, la posesión intuitiva y sobrenatural

de Dios. Los medios principales para realizar estos fines, son la fe, la gracia, los sacramentos, las virtudes y el culto divino.

235. A esta Iglesia, como fundada por Jesucristo y como sociedad religiosa divina, compete una completa independencia de toda autoridad humana y de toda sociedad civil.

236. También es independiente de toda autoridad civil la jerarquía de la Iglesia, fundada y organizada por el mismo Hijo de Dios.

237. Así es que la Iglesia católica posee vida propia, autoridad propia, organismo propio, y el derecho consiguiente a su conservación, expansión y propagación.

238. En virtud de lo indicado y por derecho divino, corresponde a la Iglesia ejercer libremente: a) el ministerio doctrinal, al cual se refieren la predicación del Evangelio, las decisiones dogmáticas, la proscripción de errores religiosos, &c.; b) el ministerio sacerdotal, al cual se refieren la administración de sacramentos, el sacrificio de la misa, &c.; c) el ministerio legal, o sea la facultad de promulgar leyes encaminadas a promover la santidad, conservar la disciplina, fomentar la unión de los fieles, &c.

239. La Iglesia católica puede considerarse como una sociedad que pertenece al orden natural y al orden sobrenatural bajo diferentes puntos de vista.

240. La Iglesia recibió del mismo Jesucristo la potestad y derecho de predicar el Evangelio en todo el mundo.

241. A este derecho de la Iglesia, corresponde: a) por parte de los particulares, el deber de abrazar la fe y practicar sus preceptos; b) por parte de los gobernantes, el deber de no impedir la predicación del Evangelio.

242. Los principios católicos tienen derecho para oponerse a los gobiernos que, o impiden la predicación de la verdadera religión, o la persiguen.

243. Las leyes de la Iglesia obligan a los superiores o gobernantes, lo mismo que a los súbditos, y contienen fuerza obligatoria y también coactiva.

244. Los gobernantes y magistrados que ponen obstáculos o impiden la publicación de las leyes, constituciones, bulas pontificias o eclesiásticas relativas a la fe, a las costumbres o a la disciplina, faltan al deber que tienen como miembros de la Iglesia, si son católicos, y en todo caso, violan además el derecho divino.

245. A la Iglesia católica corresponde por derecho divino, el de proponer y determinar las verdades pertenecientes a la fe con respecto al dogma y la moral, y además el de establecer reglas disciplinares.

246. A este derecho corresponde por parte de los fieles, el deber de conformarse con aquellas decisiones, y por parte de los gobernantes y magistrados, el deber de impedir, según lo permitan las circunstancias de la sociedad, la publicación de doctrinas contrarias.

247. Tiene también la Iglesia derecho para velar sobre la enseñanza pública, debiendo por lo mismo intervenir en los establecimientos de enseñanza frecuentados por sus súbditos. A este derecho de la Iglesia se opone el monopolio universitario y la enseñanza oficial que hoy están en uso.

248. No puede negarse a la Iglesia el derecho de adquirir y poseer bienes temporales.

249. La base fundamental de las relaciones entre la Iglesia y el Estado debe colocarse en la distinción absoluta, combinada con una dependencia relativa entre los dos.

250. Esta distinción real y absoluta entre la Iglesia y el Estado, es el fundamento más sólido y una condición *sine qua non* de la libertad, tanto de la individual, como de la civil y política.